تفہیم القرآن
سمجھنے کی کوشش
عبدالقدوس رومی
PART II
M. ISMAIL

علامہ ابوالاعلیٰ مودودی کی تفسیر پر مبسوط و مفصل تبصرہ

تفہیم القرآن

سمجھنے کی کوشش

جلد دوم

از

عبدالقدوس رومی مفتی شہر آگرہ

ناشر
صہیب برادرس، صابن کٹرہ۔ آگرہ

مصنّف کی جملہ تصانیف

۱۔ ایکسرے رپورٹ حصّہ اوّل	2/=
۲۔ ایکسرے رپورٹ حصّہ دوم	4/=
۳۔ ایک آئینہ میں تین چہرے	2/=
۴۔ مودودیت بے نقاب	6/=
۵۔ اسلامی حکومت کی کہانی	2/=
۶۔ تین خطرے	4/=
۷۔ حقیقت کی روشنی	3/=
۸۔ تصویر کا دوسرا رُخ	3/=
۹۔ مہربانوں کے خطوط	2/=
۱۰۔ حاصل مطالعہ حصّہ اوّل	6/=
۱۱۔ حاصل مطالعہ حصّہ دوم	4/=
۱۲۔ حاصل مطالعہ حصّہ سوم (زیر طبع)	2/=
۱۳۔ تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش حصّہ اوّل	18/=
۱۴۔ تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش حصّہ دوم	15/=
۱۵۔ دیوبند سے بریلی تک	10/=
۱۶۔ عید میلاد النبی کی تقریبات	1/=

ہماری دوسری مطبوعات

حضرات انبیاء کرام صحابہ عظام مودودی صاحب کی نظر میں	1/=	حضرات صحابہ معیار حق	1/50
تنقید انبیاء و طعن صحابہ کا شرعی حکم	4/=	تفسیر بالرائے کا شرعی حکم	1/=

کتاب کا نام	تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش
مصنّف	عبدالقدوس رومی (مفتی شہر آگرہ)
ناظم اشاعت	شعبۂ تصنیف وتالیف جامعہ ہدایت۔ جے پور
طابع	جواہر لیتھو پریس آگرہ
ناشر	صہیب برادرس ۱۱/۹۸ صابن کٹرہ۔ آگرہ ۳
وقت اشاعت	محرم الحرام ۱۴۰۵ھ مطابق اکتوبر ۱۹۸۴ء
تعداد	ایک ہزار ـــ ۱۰۰۰

قیمت

پندرہ روپے =/15

ملنے کے پتے

آگرہ میں	صہیب برادرس ۱۱/۹۸ صابن کٹرہ۔ آگرہ ۳
دہلی میں	ادارہ اشاعت دینیات حضرت نظام الدین نئی دہلی۔
لکھنؤ میں	کتب خانہ الفرقان ۳۱۔ نیا گاؤں۔ مغربی لکھنؤ۔
سہارنپور میں	کتب خانہ اشاعت العلوم۔ محلہ مفتی شہر سہارنپور۔
" "	کتب خانہ امداد الغربا " "
دیوبند میں	کتب خانہ قاسمی دیوبند۔ ضلع سہارنپور

انتساب

اپنے والدِ محترم حضرت مولانا محمد سراج الحق صاحب علیہ الرحمۃ کے نام

جنھوں نے تفسیر قرآن مجید سے اپنی خصوصی دلچسپی و شغف کے باعث علامہ مودودی سے کسی وقت بوقتِ ملاقات یہ فرمائش بھی کردی تھی کہ ـــــ "اچھا ہوتا اگر آپ کے قلم سے ایک تفسیر اردو میں آجاتی" ـــــ (مولانا دریابادی نے بھی اپنی متعدد کتابوں میں والدِ محترم کے تذکرہ میں یہ اقرار وانکشاف فرمایا ہے کہ موصوف کی انگریزی تفسیر کے محرکِ اول بھی حضرت والد صاحب مرحوم ہی تھے)

کیا عجب کہ والد صاحب مرحوم ہی کی فرمائش نے علامہ مودودی کو بھی تفسیر نگاری پر آمادہ کردیا ہو۔ اللہ تعالیٰ والد مرحوم کی اس لغزشِ تحریک کو بھی معاف فرمائے جو وہ علامہ سے اپنی بیجا عقیدتمندی کے دور میں کر گزرے جسکے نتیجہ میں موصوف کی یہ تفسیر تفہیم القرآن وجود میں آگئی جو تحریک کو پروان چڑھانے میں مؤثر و کارگر ثابت ہوئی۔

حضرت والد مرحوم نے خلافت و ملوکیت سامنے آنے پر اس فتنہ کی خطرناکی کا احساس فرمالیا تھا چنانچہ اس کی تردید میں "خلافت و ملوکیت کی حقیقت" نامی ایک کتابچہ اور "مولانا مودودی و سیدنا عثمان غنیؓ" نام سے ایک رسالہ تصنیف فرماکر بڑی حد تک اپنی اس بیجا عقیدتمندی کا کفّارہ بھی ادا فرمادیا تھا، لیکن علامہ کی اس خطرناک تفسیر اور تحریک مودودیت کے بنیادی شاہکار تفہیم القرآن پر کام کرنے کا انھیں موقع نہ مل سکا، لہٰذا "ہر چہ پدر نتواں کرد پسر تمام کند" کے مصداق علامہ کی تفسیر سے پیدا ہونیوالی خطرناکیوں اور زہرناکیوں کے تدارک و استدراک کیلئے یہ تبصرہ لکھا گیا ہے۔

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فضلِ خاص سے اسے قبول فرماکر راقم السطور کیلئے عفو سیئات اور حضرت والد مرحوم کیلئے رفعِ درجات کا ذریعہ بنائے آمین بجاہ النبی الامین صلی اللہ علیہ وعلیٰ آلہ واصحابہ وسلم۔

عبدالقدوس رومی غفرلہٗ

کیا اور کہاں ہے

عرضِ ناشر

الحمد للہ کہ علامہ مودودی کی مشہور تفسیر تفہیم القرآن پر حضرت محترم مفتی عبدالقدوس صاحب رومی مفتی شہر آگرہ کے مبسوط و مفصل بلکہ سیر حاصل تقابلی تبصرہ کی دوسری جلد اس وقت آپ کے پیشِ نظر ہے۔

زیرِ نظر تبصرہ کا یہ سلسلہ ماہنامہ نظامِ جدید کانپور اور الجمعیۃ دہلی کے سنڈے ایڈیشن میں قسط وار نکلنا یوں تو ۱۹۷۸ء سے شروع ہو چکا تھا مگر کتابی شکل میں جلد اوّل کی ترتیب جنوری ۱۹۸۰ء میں اور طباعت ۱۹۸۰ء کے اواخر میں انجام پا سکی تھی۔

تبصرہ کی اشاعت کے ابتدائی دَور میں علامہ مودودی حیات تھے اسلئے اثنائے تبصرہ ان کا ذکر اسی حیثیت سے کیا گیا تھا، مگر بعد میں جب ان کا انتقال ہو گیا تب بھی تبصرہ کا وہی اندازہ کیوں برقرار رکھا گیا؟ اس کی وجہ اس کے سوا کچھ نہ تھی کہ حضرت مصنف مدظلہٗ کے قلم سے علامہ کی زندگی ہی میں تنقید و تردید پر مشتمل اتنی تحریر نکل چکی تھیں کہ اب اس انداز کو تبدیل کرنا قلم کی روانی میں فرق پیدا کر سکتا تھا اس لئے علامہ کے انتقال کے بعد بھی کم و بیش وہی انداز باقی رکھنا پڑا۔

جلد اوّل کی اشاعت کے تقریباً چار سال بعد اب ۱۹۸۴ء میں یہ جلد دوم پریس کو دیجا رہی ہے خدا کرے ہماری توقع کے مطابق جلد ہی یہ جلد دوم آپ کے ہاتھوں تک پہنچ جائے اور مزید تاخیر کے باعث ہمیں زیادہ ندامت کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

اگست ۱۹۸۲ء میں ہمارے مکتبہ سے ایک رسالہ "مہربانوں کے خطوط" شائع ہوا تھا جسکی پشت پر ہم نے زیرِ نظر اس جلد دوم سے متعلق اشتہار دیدیا تھا کہ

"انشاء اللہ تعالیٰ جنوری ۱۹۸۳ء تک "تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش" جلد دوم منظرِ عام پر آجائیگی"

انتہائی ندامت وافسوس کے ساتھ کہنا پڑرہا ہے کہ ہمارا یہ وعدہ پورا نہ ہوسکا جسکی تفصیلی روداد تو بہت طویل بھی ہے اور آپ حضرات کیلئے غیر دلچسپ و بے مزہ ہونے کے ساتھ ساتھ غیر ضروری بھی ہے تاہم مختصر طور پر تو کچھ عرض کرنا ہی پڑے گا۔

اعلان مذکورہ بالا کے تھوڑے ہی دنوں بعد ۲۰ ستمبر ۸۲ء سے حضرت مصنّف مدظلہ العالی طویل المیعاد تپ ولرزہ (ملیریا) میں مبتلا ہوکر صاحب فراش ہوگئے۔ بیماری کا یہ سلسلہ تقریباً ڈھائی ماہ تک جاری رہا جسکی وجہ سے ایک طرف تو خود تبصرہ نگاری کا کام بھی موقوف رہا اور دوسری طرف کاتب صاحب کی خدمت میں حاضری اور تقاضے کے لئے موقع بھی نہ نکل سکا۔

آخر کار فروری ۱۹۸۳ء سے پھر تبصرہ نگاری کا کا سلسلہ جاری ہوا لیکن کچھ تو حضرت والد صاحب مدظلہ کے ضعف و نقاہت کی وجہ سے اور کچھ بعض دوسرے موانع کے سبب تصنیف کے اس مرحلے میں بھی چار پانچ ماہ کی مدّت لگ گئی اور جون ۸۳ء میں یہ تبصرہ ختم سورۂ بقرہ تک پہنچ سکا۔

جلد اوّل کے خاتمہ پر یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ انشاء اللہ تعالےٰ مکمّل تفہیم القرآن پر تبصرہ جلد دوم ہی میں مکمّل ہوجائے گا لیکن تبصرہ شروع کرنے پر اندازہ ہوا کہ یہ تبصرہ جس تفصیل کے ساتھ تقابلی مطالعہ کے انداز میں کیا جارہا ہے اسے ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بات تقریباً ناممکن العمل ہی رہےگی کہ مکمّل تفہیم القرآن پر مبسوط و مفصّل تبصرہ جلد دوم ہی میں تکمیل کو پہنچ جائے اسلئے سورۂ بقرہ کے ختم تک پہنچنے پر یہی سوچا گیا کہ اس تبصرہ کی دوسری جلد اسی مرحلہ پر ختم کردی جائے لیکن افسوس کہ کاتب صاحب کی کرمفرمائیوں کے نتیجہ میں یہ بھی نہ ہوسکا یعنی ہوا یہ کہ تبصرہ کی کتابت جون ۸۳ء میں جس مرحلے تک پہنچ سکی تھی آج ۳۱ اگست ۸۴ء تک اس میں ایک سطر کا اضافہ بھی نہ ہوسکا اور چودہ ماہ کی یہ طویل مدّت کاتب صاحب نے نہایت درجہ خوش آیند و دلکش وعدوں اور یقین دہانیوں میں گذار دی۔

بالآخر مجبور ہوکر مسودہ ان سے واپس لینا پڑا، ادھر کتاب کی اشاعت میں تاخیر اتنی زیادہ ہوچکی تھی کہ اب مزید تاخیر کی گنجائش مطلق باقی نہ رہی اور مناسب یہی سمجھا گیا کہ کتاب کے کتابت شدہ حصّے

میں کم از کم اتنا اضافہ تو کر ہی دیا جائے کہ یہ تبصرہ کتابچہ کے مرحلے سے نکل کر "کتاب" کا مصداق ہو جائے۔

اختتام سورۂ بقرۃ تک تفہیم القرآن کے اٹھارہ مقامات زیر بحث آئے تھے جن میں صرف ۹ مقامات سے متعلق تبصرہ اس زیر دست جلد میں پیش کیا جا رہا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کو منظور ہوا تو اس کے بعد بقیہ تفہیم القرآن پر بھی تبصرہ پیش خدمت کیا جا سکے گا۔

محترم ناظرین کرام کو زیر نظر تبصرہ میں شاید کچھ تفصیل و تطویل محسوس ہو، یہ تفصیل فی الجملہ تو ضروری ہی تھی لیکن بعض ناگزیر اسباب کی وجہ سے تبصرہ میں کچھ تطویل بھی ہو گئی ہے جس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرت مصنف مدظلہ نے اپنے اس تبصرہ میں اس بات کی بھی کوشش کی ہے کہ اثنائے تبصرہ جس مسئلہ پر کلام کیا جائے وہ پورے استقصاء اور جامعیت کے ساتھ ہو اس مقصد کیلئے انھیں متعدد مقامات پر اپنی بحث کو تفہیم القرآن کے صفحات سے بھی آگے بڑھانا پڑ گیا ہے اور تفصیلی تبصرے میں "رسائل و مسائل" اور "تفہیمات" وغیرہ کے مباحث بھی زیر بحث آ گئے ہیں۔

اس لحاظ سے بے جھجک یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ حضرت مصنف مدظلہ کا یہ منفرد نوعیت کا تبصرہ علامہ مودودی کی صرف تفہیم القرآن ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ علامہ کی تمام تحریکات اور ان کے جملہ افکار زیغ و ضلال پر سیر حاصل تبصرہ اور ایک یادگار علمی و تحقیقی شاہکار ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ

محمد القدوس رومی المظاہری غفرلہ
۲؍ ذی الحجہ ۱۴۰۴ھ ۳۱؍ اگست ۱۹۸۴ء

تقریظاتِ علمائے کرام

(۱)

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ

حضرت مولانا الحاج الشاہ محمد زکریا صاحب علیہ الرحمہ (شیخ الحدیث)

مکرم و محترم مدفیوضکم

بعد سلام مسنون آپ کی ردِ مودودیت پر کتاب "تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش" پہنچی ہیں تو ردِ مودودیت کی کتابوں کا بڑا عاشق ہوں۔ لیکن جب سے یہاں آیا ہوں بیمار ہوں لیکن فرطِ شوق میں کچھ حصہ سُنا، بہت جی خوش ہوا، اللہ تعالےٰ آپ کی کوششوں کو بارآور فرمائے۔

آپ کے لیئے دارین کی ترقیات کا ذریعہ فرمائے اور لوگوں کو اس سے مستفید فرمائے۔ یہ ناکارہ آپ کے لیئے بھی دُعا کرتا ہے۔ فقط

حضرت شیخ مدظلہٗ بقلم شاہد غفرلہٗ
۱۹ ر ذی الحجہ ۱۴۰۰ھ

(۲)

ارشاد سراپا ارشاد

نبیرۂ رشید المشائخ حضرت مولانا حکیم عبدالرشید محمود صاحب گنگوہی دامت برکاتہم

از گنگوہ، عبدالرشید محمود عفی عنہ

مکرمی مولانا! سلام وازکی التحیات

والا نامہ سے مشرف ہوا، اہل علم کا خطاب موجب مسرت و برکت ہے۔ علمی مضامین پر علماء کے سامنے تقریظ تو اپنے محل و مقام سے برتری ہے جو یقیناً مذموم ہے۔ ویسے اختصار کے ساتھ عرض کرتا ہوں کہ

اس موضوع پر آپ کا اور مولانا قاضی مظہر حسین چکوال ضلع جہلم کا تعاقب لائق صد تحسین ہے۔

بحمد اللہ علماء میں ایسے احبار ابھی موجود ہیں جو سلفی ذوق و ثقافت میں اتقان کی حیثیت رکھتے ہیں، اللہ تعالیٰ آپ حضرات کو اس دور پر فتن میں تحریف غالین و انتحال مبطلین و تاویل جاہلین میں "ینفون" والے "عباد صالحین" میں داخل و لاحق فرمائے۔

مولوی خبیب سلمہ گنگوہ آئے تھے ـــــــ ماشاء اللہ ہونہار نوجوان ہیں۔ اُمید ہے وہ آپ کے خلف الصدق بنیں گے، فراغت کے بعد ضرورت ہے کہ ان کو عصری جاہلیت کے رد کے اسلحہ سے آپ مسلح کریں گے ان میں بھی یہ صلاحیت اور "سرابیہ" محسوس ہوتا ہے، اپنی دعاؤں میں یاد رکھیئے گا۔

والسلام

عبدالرشید محمود عفی عنہ

۶ / جون سنہ ۱۹۸۱ء

(۳)

تاثرات و احساسات

حضرت مولانا الحاج المفتی مظفر حسین صاحب دامت برکاتہم
ناظم اعلیٰ مدرسہ مظاہر علوم

دفتر مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

مکرم و محترم زید مجدکم
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

مختلف اوقات میں آپ کی مؤلفات موصول ہوتی رہیں۔ آپ کی اس کرم فرمائی کے لئے بصمیم قلب ممنون وسپاس گذار ہوں۔

ماشاء اللہ آپ کی یہ سب مؤلفات اپنے موضوع پر بہت زوردار ہیں۔ زیغ وضلال کی چیزوں کو آپ نے ڈھونڈ کر نکالا ہے اور جو چیزیں قرآن وسنّت اور اجماع وقیاس سے ہوئی ہیں ان کی خوب خوب نشاندہی اور پھر ان پر بہت زوردار گرفت کی ہے۔

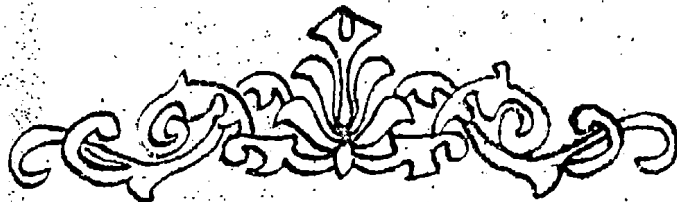
اصلاح افکار کا کام کرنے والوں کے لئے آپ انتہائی شکریہ کے مستحق ہیں اللہ تعالےٰ آپ کو ہمیشہ اخلاص واحسان کے ساتھ کام کرنے اور اپنی مرضیات پر چلنے کی

توفیق سے بہرہ ور رکھے ۔

امید ہے مزاج گرامی بخیر و عافیت ہوگا ۔

مظفر حسین المظاہری

(مہر) ناظم مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور

مورخہ ۱۷ر شعبان ۱۴۰۱ھ ۲۰ر جون ۱۹۸۱ء

(۴)

تقریظِ گرامی

حضرت مولانا الحاج الشیخ محمد اسحٰق صاحب صدیقی سندیلوی دامت برکاتہم

(سابق شیخ الحدیث ندوۃ العلماء لکھنؤ و حال شیخ الحدیث دار العلوم نیو ٹاؤن کراچی)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم :۔ امابعد سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی مقبور کا شیعہ ہونا تو بالکل واضح ہو چکا، اسی طرح اہلسنت مملکتوں کیخلاف انکی سازشیں بھی راز نہیں رہیں۔

انھوں نے شیعوں کا ایک نیا فرقہ پیدا کیا جو سُنّی نما شیعہ ہے اور تقیہ کرنے میں قدیم شیعی فرقوں سے بھی بازی لے گیا ہے، اس کا نام انھوں نے مصداق "برعکس نہند نام زنگی کافور" جماعتِ اسلامی رکھا تھا۔

مودودی صاحب مقبور کی تفسیر تفہیم القرآن ان کے افکار و عقائد کی آئینہ دار ہے۔ انھوں نے اسکے ذریعہ تفسیر قرآن مجید کے پردے میں اپنے بہت سے باطل افکار کی تبلیغ کی ہے اس پر نقد کی سخت ضرورت تھی تاکہ اہل سنّت کا وہ طبقہ گمراہی سے محفوظ رہے جو دین سے بہت کم واقف ہے اور اسے سمجھنے کیلئے قرآن مجید کے ساتھ اپنی محبت و عقیدت کی وجہ سے تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتا ہے اور اسے تفسیر سمجھکر اسکے زہر کو غیر شعوری طور پر ہضم کرتا چلا جاتا ہے۔

راقم سطور نے چند سال ہوئے اس پر ایک تنقید لکھی تھی جو بینات کراچی میں قسط وار کئی سال تک شائع ہوتی رہی۔ یہ تنقید تیرہویں پارہ کی تفسیر تک پہنچی تھی کہ بعض دوسرے اہم کام درپیش ہو گئے اور اس کا سلسلہ رُک گیا۔

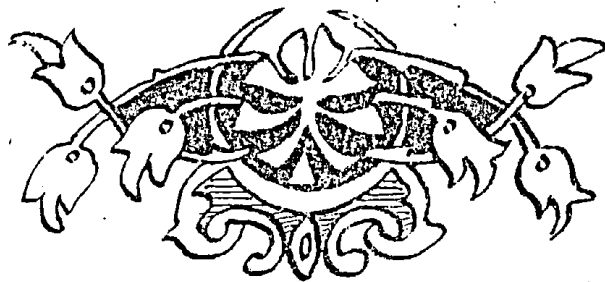
اس کے بعد یہ معلوم کرکے بہت مسرت ہوئی کہ مولانا مفتی عبدالقدوس صاحب رومی حفظہ اللہ نے بھی اس پر تنقید لکھنا شروع کردی ہے۔

الحمد للہ کہ انھوں نے اسکی (دو جلدوں کی) تکمیل کر دی اور پوری تفہیم پر ان کی تنقید

کتابی صورت میں شائع ہو رہی ہے (افسوس کے ساتھ یہ وضاحت کرنی پڑ رہی ہے کہ حضرت مولانا کے خیال کے مطابق دوسری جلد میں تفہیم القرآن کی تنقید مکمل نہ ہو سکی جیسا کہ گذشتہ صفحات میں عرض کیا جا چکا ہے۔)

اس کے مبیضہ کا ایک معتد بہ حصہ میں نے بھی دیکھا اور اس نتیجہ پر پہنچا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ان کی یہ تنقید بہت مفید اور مودودیت کے زیغ و ضلال کا شافی مداوا ثابت ہوگی۔

محمد اسحاق صدیقی عفا اللہ عنہ

۴ رجب ۱۴۰۳ھ ۱۸ اپریل ۱۹۸۳ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

علامہ مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن کے جراحت خیز و فتنہ انگیز مقدمہ و دیباچہ پر مفصّل و مبسوط بلکہ سیر حاصل تبصرہ اور اسکے ساتھ ہی بطور نمونہ چند تفسیری غلطیوں کی نشاندہی اور ان پر تفصیلی بحث و نظر اسی عنوانِ بالا کے تحت زیر نظر کتاب کی جلد اوّل میں پیش کی جا چکی ہے ۔۔۔ زیر دست جلد دوم میں ارادہ تھا کہ تفہیم القرآن کی تمام جلدوں کا بالاستیعاب بالترتیب جائزہ لیتے ہوئے اسپر اپنا تبصرہ پیش کیا جائے۔ لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ اب اس جلد میں سواپارہ کی تفسیر پر تبصرہ پیش کیا جا رہا ہے ۔

راقم السطور نے اپنے تبصرہ کی جلد اوّل میں جب یہ لکھا تھا کہ علامہ مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن فروغِ مودودیت کیلئے ایک کامیاب حربہ ہے نہ تو یہ بے دلیل دعویٰ تھا اور نہ ہی علامہ کے خلاف کوئی سوء ظن یا اتہام تھا لیکن خدا جانے کیوں ہمارے ہی بعض ایسے علماء جو علامہ مودودی کے بیجا حسنِ ظن میں مبتلا ہیں۔ انہوں نے میرے اس دعوے کو شاید بے دلیل ہی سمجھا۔ کیونکہ ان حضرات کا احساس و تاثر یہی ہے کہ مودودی صاحب کے بعض افکار و نظریات سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی قرآن فہمی ژرف نگاہی یا ان کے اخلاص و دیانت کو چیلنج نہیں کیا جا سکتا ۔

اسی وجہ سے ان حضرات نے احقر کے اس ریمارک کو کچھ اسطرح محسوس فرمایا جیسے احقر نے علامہ کے اس بنیادی و ذہنی نقطۂ زیغ و ضلال کی نشاندہی کر کے علامہ کی ساری تفسیری کاوشوں پر پانی ہی تو پھیر دیا ہو۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ مجھے اب بھی اپنے اس دعویٰ پر اصرار ہے کہ موصوف نے اپنی تفسیر قرآن فہمی کیلئے ہرگز نہیں لکھی ہے ۔

بلکہ موصوف نے اپنی تفسیر صرف اپنی تحریک کی تفہیم اور اسی کی تبلیغ و اشاعت کیلئے تصنیف فرمائی ہے، احقر کا یہ دعویٰ بظاہر تو ظن و تخمین ہی پر مبنی سمجھ میں آتا ہوگا لیکن چند سطور کے بعد ہی اسکا وہ دستاویزی ثبوت پیش کیا جارہا ہے کہ کسی کیلئے مجال سخن اور گنجائش انکار ہی نہ ہو سکے گی۔

واقعہ یہ ہے کہ اپنے تبصرہ کی جلد اوّل میں جب احقر نے یہ بات لکھی تھی تو اپنے گمان کے مطابق یہ بات ایسی ظاہر اور بدیہی نظر آئی تھی کہ اسوقت یہ ضرورت محسوس نہیں ہوئی کہ اس دعویٰ کا ثبوت بھی پیش کر دیا جائے۔ لیکن بعد میں اندازہ ہوا کہ بعض ناظرین ایسے بھی ہونگے جو ثبوت کے بغیر مطمئن نہ ہو سکیں گے اسلئے اب دوسری جلد کے آغاز ہی میں ہم اپنے اس دعویٰ کا ثبوت پیش کرنے کے بعد ہی آگے بڑھیں گے۔

دین و مذہب سے اس بے تعلقی کے دور میں بھی عام مسلمانوں کو قرآن مجید اور حسب رضائے قرآن جو تعلّق و عقیدت ہے۔ علامہ مودودی جیسے نبض شناس زمانہ اس سے یقیناً ناواقف و بے خبر نہ ہونگے اسلئے موصوف نے تمام مسلمانوں کی اس عقیدتمندی کے پیش نظر ضرور یہ رائے قائم فرمائی ہوگی کہ۔ انھیں مسلمانوں کی اصلاح و تجدید کیلئے اپنے افکار و نظریات کو جس نئے انداز سے پیش کرنا ہے اور تعلیماتِ قرآن و سُنّت کو جس نئے موڑ سے موڑنا ہے اسکے لئے دین و مذہب کا وہ... قدیم تصوّر جس سے جمہور علمائے حق اہل سُنّت خود آشنا رہتے ہوئے دوسروں کو بتاتے آرہے ہیں وہ آں موصوف کے مزعومات اور منصوبوں سے بہت ہی مختلف بلکہ بڑی حد تک متضاد ہے۔

ایسی صورت میں موصوف کیلئے اسکے سوا کوئی اور چارہ نہ تھا کہ اگر انھیں اپنے ذاتی افکار اور مزعومہ نظریات کو عام مسلمانوں کیلئے قابل قبول بلکہ لائق ہضم بنانا ہے تو وہ اپنے کسی بھی نظریہ و خیال کی نسبت اپنی ذات کی طرف کرنے سے قطعاً پرہیز کریں اور جس طرح بھی بن پڑے وہ اپنے جملہ مزعومات و نظریات کو "دینِ خالص" کا عنوان دیکر انھیں تفسیر قرآن ہی کے ضمن میں پیش کریں کیونکہ موصوف اپنے

پیشرو قائدین ضلالت اور ائمۂ تلبیس کا حشر دیکھ چکے تھے کہ مذہبی طبقہ نے انھیں کس طرح ٹھکرا دیا تھا۔ اس صورت میں انھیں یہ فیصلہ کرنا ہی چاہئے تھا جو انھوں نے کیا یعنی یہ کہ وہ اپنے معتقدات و نظریات کو علیحدہ مضامین و تصنیفات کی شکل میں پیش کرنیکی بجائے (اپنے جملہ افکار و نظریات کو) تفسیر قرآن ہی کے ضمن میں پیش کریں۔

موصوف کی بالغ نظری و دور اندیشی نے انھیں اس حقیقت تک بھی پہنچا دیا تھا کہ کسی مضمون یا کسی کتاب میں جو باتیں درج ہوتی ہیں انکا قاری انھیں اس تصور و احساس کے ساتھ پڑھتا ہے کہ مندرج کتاب یہ خیالات و نظریات مصنف کے اپنے ذاتی ہیں جنکے انکار و تسلیم میں وہ پوری طرح آزاد ہے۔ کوئی جذبۂ عقیدت و اطاعت اسے ان نظریات کو تسلیم کرنے پر مجبور نہیں کرتا۔ لیکن وہی نظریات اگر کسی قرآنی تفسیر کے ضمن میں لے آئے جائیں تو وہی پڑھنے والا انھیں اب اس عقیدت و یقین کے ساتھ پڑھیگا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک یا اسکا منشا مبارک ہی ہے تو صورت حال یقیناً بکسر بدل جائیگی۔ سمجھنے والے سمجھ سکتے ہیں کہ "قال ابوالاعلیٰ کذا" اور "قال الرب الاعلیٰ کذا" کے درمیان کتنا عظیم فرق ہے۔ دوسری صورت میں وہی پہلی بات کس درجہ پر اثر اور عقیدت خیز ہو جاتی ہے۔

ایسی صورت میں کون کہہ سکتا ہے کہ علامہ نے اپنے افکار و نظریات کی تبلیغ و اشاعت کیلئے عام مضمون نگاری اور تصنیف کتاب کا راستہ چھوڑ کر تفسیر قرآن کو حربۂ تبلیغ بنانے میں کوئی غلطی کی؟ ہرگز غلطی نہیں کی! بلکہ واقعہ یہی ہے کہ موصوف کا تیر بالکل نشانہ پر بیٹھا۔ چنانچہ یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ علامہ کی تفہیم القرآن کا یہ قبول عام اگر ایکطرف اس سے متعلق اندھا دھند اور بے پناہ پروپیگنڈہ کا نتیجہ ہے تو دوسری طرف اسکے متعلق یہی مندرجہ بالا عقیدت و خوش فہمی بھی اس کا ایک بڑا سبب ہے کہ قرآن مجید سے ذوق و تعلق رکھنے والا ایک اچھا خاصا طبقہ (جو چاہے علامہ کی نظریات کا معتقد اور ان سے متفق نہ بھی ہو) وہ تفہیم القرآن کے مطالعہ کے وقت یہی تاثر لیکر اس کا مطالعہ کرتا ہے کہ وہ

اس میں صرف کلام مجید کی ترجمانی ہی پڑھ رہا ہے جو علامہ نے عربی نہ جاننے والوں کیلئے اردو زبان میں فرمادی ہے جس میں قرآن مجید کی "عربی مبین" کو علامہ ابوالاعلیٰ کی اردوئے معلےٰ میں تبدیل کر دیا گیا ہے اور بس۔

ان ناظرین میں ایسے لوگ تو کم ہی ہونگے جو موصوف کی اس تفسیر تفہیم القرآن کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ فرق و تمیز بھی کرسکتے ہوں کہ اس نام نہاد تفہیم القرآن میں تفہیم قرآنی کا عنصر کتنا ہے اور علامہ کی آزاد ترجمانی اور ان کی من مانی کس درجہ میں ہے؟

کیا الطف ہو جو غیر پردہ کھولے | سطور بالا میں تفہیم القرآن کے معرض وجود میں آنے سے متعلق علامہ کے جس منصوبہ کا ذکر آگیا ہے اور اوپر ذکر کئے ہوئے جس دعویٰ کا ثبوت پیش کرنا ابھی میرے ذمہ باقی رہ گیا ہے اب موقع آگیا ہے کہ موصوف کا وہ منصوبہ طشت از بام کرتے ہوئے اپنے دعویٰ کا ثبوت بھی فراہم کر دیا جائے۔ دسمبر ۱۹۷۹ء میں علامہ کے انتقال پر جماعت سے متعلق متعدد اخبارات و رسائل نے اپنے خصوصی شمارے شائع کئے تھے۔ اسی سلسلہ میں الحسنات رامپور نے بھی جنوری ۱۹۸۰ء میں اپنا ایک خصوصی شمارہ یادگار مودودی نمبر شائع کیا تھا۔

احقر کو اسی خاص شمارہ سے دو تحریری اور دستاویزی ثبوت اپنے اس مذکورہ بالا دعویٰ کے حق میں فراہم ہو گئے ہیں ملاحظہ ہوں۔

(۱) تفہیم القرآن کے ایک حقیقت شناس جناب الطاف حسن قریشی نے اپنے تعزیتی مضمون: "پیارے مولانا" میں تفہیم القرآن سے متعلق اپنے تاثرات یوں پیش فرمائے ہیں:-

"تفہیم القرآن کی یہ خصوصیت بڑی منفرد ہے کہ آپ جوں جوں پڑھتے جائیں گے توں توں اپنے اندر اسلامی تحریک میں حصہ لینے کی آمادگی پائیں گے۔ آپکا جی چاہے گا کہ خیر و شر اور حق و باطل کی کشمکش میں کود پڑیں اور اللہ کا منشاء (حکومت الہیہ) زمین پر نافذ کر کے ہی دم لیں"

(الحسنات خصوصی شمارہ بابت جنوری ۱۹۸۰ء صفحہ ۸)

(۲) الحسنات کے اسی خصوصی یادگار نمبر میں علامہ مودودی سے لیا ہوا رفیق ڈوگر صاحب کا ایک انٹرویو بھی شائع ہوا ہے۔ جسکا عنوان ہی یہ ہے "تفہیم القرآن کیوں؟" رفیق صاحب کی زبانی انکا دوسرا سوال اور علامہ کی زبانی اس کا جواب ملاحظہ ہو:۔

" دوسرا سوال تھا آپ نے تفہیم القرآن لکھنے کی ضرورت کیوں محسوس کی؟ —
مولانا نے فرمایا:۔

" ۱۹۲۶ء میں جب میں نے الجہاد فی الاسلام لکھنا شروع کی تو اسکے مطالعہ کے دوران میں نے یہ محسوس کیا کہ اسلام ایک تحریک ہے، اور اس تحریک کا مقصد اللہ کے دین کو اللہ کی زمین پر عملاً قائم کرنا ہے۔ اسوقت سے میں برسوں اس مسئلہ پر غور کرتا رہا کہ اس... تحریک کو کس طرح از سر نو تازہ کیا جائے (یعنی مجدد کی طرح کار تجدید انجام دیا جائے۔) کیونکہ اسوقت مسلمان صرف ایک نسلی قومیت بنکر رہ گئے ہیں اور انکے اندر یہ احساس سرے سے موجود نہیں کہ ہم کسی تحریک کے کارکن ہیں۔ اسی غور و فکر کا نتیجہ ۱۹۴۱ء میں جماعت اسلامی کا قیام اور دوسرا نتیجہ یہ تھا کہ میں نے یہ محسوس کیا کہ خواہ اپنی تحریر و تقریر سے کتنی ہی اسلام کی تشریح و تفصیل بیان کروں لیکن لوگ اسوقت تک اس دین کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکتے جب تک قرآن کے ذریعہ اسکو لوگوں کے ذہن میں اتارنے کی کوشش نہ کیجائے اس احساس کی بنا پر جماعت اسلامی کے قیام کے چھ ماہ بعد فروری ۱۹۴۲ء میں میں نے تفہیم القرآن لکھنا شروع کی۔" (الحسنات خصوصی شمارہ ص ۲۵۹)

علامہ کے اس ارشاد میں خط کشیدہ فقرے قابل غور ہیں؟ از راہ ایمان و انصاف ارشاد فرمایا جائے کہ موصوف کے ان خط کشیدہ فقروں میں وہی بات نہیں کہی گئی ہے۔ گویا احقر کے قلم نے انکے قلم سے چھین کر اپنے تبصرہ میں لکھدی ہو۔

ایسی صورت میں خدارا کوئی بتائے کہ اگر راقم السطور نے تفہیم القرآن کو فروغ مودودیت کا کامیاب حربہ لکھدیا تو کیا بیجا کیا؟ راقم السطور کا سارا جرم و قصور یہی تو ہے کہ علامہ جو بات اشاروں اشاروں میں صرف ذہن سازی کیلئے ذرا ہوشیاری اور چابکدستی سے لکھتے ہیں احقر اپنے

عکس ریزی عمل سے اس بات کے پورے خط و خال نمایاں کر دیتا ہے۔

الحمد للہ کہ احقر اپنی جگہ پوری طرح مطمئن ہے کہ مذکورہ بالا دعویٰ بالکل مطابق واقعہ و مبنی بر حقیقت ہے، باقی رہے دوسرے وسیع المشرب علمائے کرام تو انھیں ہر وقت یا اختیار و آزادی حاصل ہے کہ وہ حضرات علامہ کے ساتھ قائم اپنے حسنِ ظن کو کسی صورت بھی ہرگز ہرگز مجروح نہ ہونے دیں۔

تفہیم کا نقطۂ ضلال بھی یہی ہے، علامہ کا یہی بنیادی نقطۂ نظر کہ وہ اپنے مزعومہ افکار و نظریات کو تفسیر قرآنی کے ضمن میں پیش کر کے اسے قرآن کی ترجمانی اور منشائے ربانی قرار دیدیں۔ تفہیم القرآن میں پائے جانیوالے تمام زیغ و ضلال کا مرکزی خیال اور بنیادی نقطہ بھی ہے۔ وہ جہاں چاہتے ہیں اپنے منصوبہ کو منشائے ربانی اور اپنی آزاد خیالی کو قرآن کی آزاد ترجمانی کا عنوان دیکر اپنی منصوبہ بند اسکیموں کو اصل دعوت اسلام کی تدریجی رفتار کا ہو بہو چربہ اور "نقل مثنیٰ" قرار دے لیتے ہیں اور یہ علامہ کی کامیاب صحافت اور شدت ابلاغ کی کرشمہ کاری ہے کہ وہ اپنے اس مرکزی و بنیادی نقطہ کو اس صفائی و چابکدستی سے اپنے خوشنما پردۂ الفاظ اور دلنشین اسلوب ادا کے ذریعہ صفحات تفسیر میں منتقل فرماتے چلے گئے ہیں جسکی گرفت ہر کس و ناکس کیلئے آسانی سے ممکن بھی نہیں ہے۔

تفہیم القرآن علماء کی نظر میں یہ سطور لکھتے لکھتے اپنا ذہن اچانک اس کتابچہ کی طرف منتقل ہو گیا جو اسی زیر نظر عنوان سے بنگلور بک ڈپو کے زیر اہتمام شائع ہوا ہے جس میں علامہ مودودی اور انکی تفسیر تفہیم القرآن سے متعلق متعدد علماء کرام کی رائیں اور انکے تاثرات و احساسات شائع کئے گئے ہیں اور اس مقصد کیلئے زیادہ تر ایسے ہی حضرات کے تاثرات دریافت ہی کئے گئے اور شائع کئے گئے ہیں جن کے جوابات کی روشنی میں یہ کتابچہ بالکل کتاب المناقب بن کر رہ گیا ہے۔

ہوشمند مرتب کتاب کو علامہ مودودی کی مدح و توصیف پر مشتمل یا انکی مذمت و تنقید سے خالی ہی کوئی نقرہ بھی کہیں کسی سیاق و سباق میں مل گیا ہے تو انھوں نے نہایت ہی ہوشیاری سے اسے کہیں نہ کہیں ضرور ٹانک دیا ہے۔ یہانتک کہ حضرت مولانا محمد منظور صاحب نعمانی کے بعض وہ جملے بھی اس کتاب المناقب میں نمایاں مقام پاگئے ہیں جو مولانا موصوف نے علامہ مودودی کی اپنی رفاقت اور اپنے اختلافات کی سرگزشت لکھتے ہوئے اپنے ابتدائی تاثرات کے ذکر میں ضمناً سپرد قلم کر دئے تھے اور جنکی تردید بدخود اسی مضمون کے آئندہ بقیہ حصے میں خود بخود

ہو جاتی ہے جس مضمون سے وہ فقرے چن کر اس کتابچہ کی زینت بنائے گئے ہیں قابلِ داد ہے۔ مرتب کتاب کا انداز دید کہ وہ صرف "لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ" تو دیکھ سکے پھر "اَنْتُمْ سُکَارٰی" پڑھنے کا ہوش ہی نہ رہا۔ زیرِ نظر کتابچہ ("تفہیم القرآن علماء کی نظر میں") کی فہرست میں چند مشاہیر علماء کرام کے پہلو بہ پہلو متعدد غیر مشہور اشخاص کے نام بھی (شاید ان اشخاص کا وزن اور رسالہ کا حجم بڑھانے کیلئے) دیکھنے کو ملتے ہیں اور فہرست دیکھنے والا تھوڑی دیر کیلئے اس مغالطہ کا شکار ہو جاتا ہے کہ یہ جملہ حضرات مشاہیر و اکابر بھی تفہیم القرآن کی مدح و توصیف میں ضرور رطب اللسان ہوئے ہونگے لیکن اندرون کتاب جہاں وہ رائیں سامنے آتی ہیں وہاں تو معاملہ ہی کچھ اور ہوتا ہے ایسا لگتا ہے کہ ؎

خواب تھا جو کچھ کہ دیکھا جو سنا افسانہ تھا

زیرِ تبصرہ اس کتابچہ میں رائیں تو بہت سی مذکور ہیں لیکن ہم یہاں صرف اکابر خمسہ حضرات علماء کی رائیں اپنے مختصر و ضروری تبصرے کے ساتھ نقل کرنا چاہتے ہیں۔

(۱) مولانا قاری محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند (۲) مولانا مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی (۳) مولانا محمد منظور صاحب نعمانی (۴) مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی (۵) مولانا سید منت اللہ صاحب رحمانی

(۱) مولانا محمد طیب صاحب فرماتے ہیں:۔ "مولانا مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن کے بارے میں آپ نے رائے دریافت کی ہے تفسیر میری نظر سے نہیں گذری۔ اسلئے مجموعی تفسیر کے بارے میں رائے دینا غیر معلوم پر حکم لگانا ہے۔" (ص۲۸)

تبصرہ:۔ ایسا لگتا ہے کہ ہوشمند مرتب رسالہ نے زیادہ تعداد میں حضرات علماء سے مراسلت نہ فرمائی ہوگی ورنہ مہتمم صاحب کے جواب جیسے بہت سے دوسرے حضرات کے بھی جوابات انھیں مل سکتے تھے اور اسطرح وہ اپنے اس رسالہ سے کہیں زیادہ ضخیم کتاب المناقب شائع فرما سکتے تھے۔

مرتب ہوشمند کا کمال ملاحظہ ہو کہ حضرت مہتمم صاحب تفہیم القرآن پر کوئی رائے دینے سے صاف صاف انکار فرما رہے ہیں مگر مرتب صاحب انھیں خواہی نخواہی تفہیم القرآن کے تقریظ نگاروں میں گھسیٹے لے رہے ہیں۔

(۲) مفتی عتیق الرحمٰن صاحب عثمانی فرماتے ہیں: "تفہیم القرآن برائے نام ہی کہیں کہیں پڑھی ہے اندریں صورت اس تفسیر سے متعلق تفصیلی رائے پیش کرنے سے معذوری ہے یوں جہانتک اندازہ ہوتا ہے مولانا کی یہ تفسیر مجموعی اعتبار سے لائق مطالعہ ہے اور قرآن کی دعوت و پیغام سمجھنے میں اس سے مدد ملنی چاہئے۔" (ص۳۲)

تبصرہ :- حضرت مفتی صاحب کی بزرگی واحترام ملحوظ رکھنے کے باوجود یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ موصوف نے اپنے جواب میں تقاضائے احتیاط ہی ملحوظ نہ رکھا اور چھ جلدوں کی ضخیم تفسیر صرف برائے نام ہی کہیں سے دیکھکر رائے مرحمت فرمادی، یہ خیال نہ فرمایا کہ جو تفسیر ۶ ضخیم مجلدات میں پھیلی ہوئی ہو اور جس میں متعدد وجوہ سے فکری واعتقادی زیغ وضلال کا وجود بالفرض اگر یقینی ومظنون نہ بھی ہو تب بھی ممکن ومتوقع تو ہو ہی سکتا ہے۔ چھ جلدوں کی یہ تفسیر چاولوں کی دیگ تو نہیں ہے کہ دو چار چاول دیکھکر صحت وسقم کی کوئی رائے دیدی جائے۔ اپنے جواب میں ابتداءً مفتی صاحب خود بھی یہی راہ چلے تھے لیکن خدا جانے کیوں تفصیلی رائے پیش کرنے سے معذوری ظاہر فرمانے کے بعد پھر رائے بھی دے بیٹھے۔ پھر موصوف کے اس جواب میں "جہاں تک اندازہ ہوتا ہے" اور "مدد ملنی چاہیئے" جیسے کمزور فقروں کا وجود مرتب رسالہ کیلئے نہایت کمزور سہارا ہے۔

(۳) مولانا محمد منظور صاحب نعمانی فرماتے ہیں: "تفہیم القرآن کے مطالعہ کی نوبت نہیں آئی اس لئے اسکے بارے میں اظہار رائے نہیں کرسکتا، اندازہ ہے کہ وہ مفید ہوگی" (صہ ۴۸)

تبصرہ :- ظاہر ہے کہ اندازہ اندازہ ہی رہیگا جو صحیح بھی ہوسکتا ہے اور غلط بھی، ایسی کمزور رائے سے تفہیم القرآن کی توثیق وتائید حاصل کرنا علامہ مودودی کی ذہنی غلامی ہی کا نتیجہ ہوسکتا ہے۔ پھر اگر مولانائے محترم کی وہ سرگذشت بھی سامنے رکھی جائے جس میں موصوف نے جماعت اسلامی سے اپنی رکنیت اور علامہ مودودی سے اپنی رفاقت ختم کرنیکی تفصیلات بیان فرمادی ہیں تو موصوف کے اس اندازہ کی حقیقت اور اسکا وزن اور بھی کھل جاتا ہے اور یہ رائے تفہیم القرآن کی توثیق وتصدیق کیلئے پیش کرنے کے لائق نہیں رہ جاتی ہے۔

(۴) مولانا ابوالحسن علی ندوی فرماتے ہیں: "تفہیم القرآن کو جب کبھی ضرورت سے کسی مقام کو دیکھا تو اس میں کوئی بات نہیں کھٹکی اور کوئی گمراہی نظر نہ آئی، مجموعی طور پر تعلیم یافتہ طبقہ کیلئے تفہیم القرآن کو مفید سمجھتا ہوں" (مخلصاً صہ ۵۳)

تبصرہ :- مولانا ندوی کی یہ تحریر غالباً ۵۸ء سے ۶۰ء کے درمیان ہی کسی وقت کی ہے اسکے بعد ہی دسمبر ۶۸ء میں مولانا کی

مستقل تصنیف "عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح" شائع ہوگئی ہے جسمیں مولانا نے علاؔمہ کی مشہور اور بنیادی کتاب "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" پر تنقید کی ہے۔ اس تنقید کے بعد تفہیم القرآن سے متعلق مولانا کی یہ تحسین و توصیف خود بخود بے اثر و بے حقیقت ہو جاتی ہے کیونکہ اہل علم و ارباب نظر پر یہ حقیقت بھی یقیناً روشن ہوگی کہ علامہ مودودی کی کتاب "قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں" خواہ رسمی و عرفی طور پر تفہیم القرآن کا مقدمہ نہ کہی جاتی ہو لیکن حقیقت یہی ہے کہ موصوف کی اس کتاب کو ان کی تفسیر سے وہی نسبت و تعلق ہے جو حالی کے مقدمۂ دیوان "شعر و شاعری" کو ان کے دیوان بلکہ جدید شاعری کی پوری تحریک سے ہے جسکی وجہ سے "چار بنیادی اصطلاحیں" تفسیر سے غیر متعلق نہیں کہی جاسکتی اور نہ اس پر کی جانے والی تنقید سے تفسیر کو محفوظ رکھا جاسکتا ہے۔

ایسی صورت میں چار بنیادی اصطلاحیں پر کی گئی مولانا ندوی کی یہ تنقید ایسی ہے جسکی زد بہر حال تفہیم القرآن پر بھی ضرور پڑ کر رہے گی۔ تاہم اس سلسلے میں یہ عرض بھی ضروری ہے کہ مولانا ندوی کا یہ جواب بھی اسی بے احتیاطی پر مبنی ہے جیسی بے احتیاطی پچھلے دو جوابات میں بھی موجود تھی لیکن اس کے باوجود یہ بھی واقعہ ہے کہ مولانا کے جوابی الفاظ تفہیم القرآن کی پبلسٹی کرنے والوں کیلئے بہر حال مفید مطلب نہیں ہیں کیونکہ مولانا نے بھی ۶ جلدوں پر مشتمل ضخیم تفسیر کے معاملہ میں وہی صورت اختیار فرمائی ہے جو چاولوں کی دیگ کے ساتھ اختیار کی جاتی ہے۔

(۵) مولانا منت اللہ صاحب رحمانی فرماتے ہیں: "میں نے مودودی صاحب کی تفسیر اکثر مقامات سے پڑھی ہے مجھے کوئی چیز ایسی نظر نہ آئی جو عقائد اہل سنت والجماعت کیخلاف ہو اگر کوئی ایسی بات ہو تو نشاندہی کیجائے، ہو سکتا ہے کہ کہیں ان سے کچھ لغزش بھی ہوئی ہو۔ بہر کیف تفہیم القرآن موجودہ دور میں زبان اردو کی قابل قدر تفسیر ہے اور قابل اعتماد ہے اسکو پڑھنا، اس کا درس دینا اور پھیلانا کار ثواب ہے" (صـ۱۲)

تبصرہ: مولانا رحمانی صاحب کی رائے اگرچہ گذشتہ چار رایوں کے مقابلہ میں زیادہ واضح اور تفہیم القرآن کے

حق میں زیادہ باوزن بھی نظر آتی ہے ۔ لیکن بے احتیاطی پر مبنی ہونے میں یہ بھی تقریباً انھیں جیسی ہے ۔

مولانا کی تحریر سے بھی ظاہر یہی ہوتا ہے کہ انھوں نے کبھی تفہیم القرآن کا مطالعہ نہ بالاستیعاب ہی فرمایا ہے اور نہ بغور ہی اسے دیکھنے کی زحمت فرمائی ہے ۔ ایسی صورت میں مقاماتِ اعتراضات کا نگاہوں سے اوجھل ہو جانا یا اعتراضات کا گرفت میں نہ آنا بھی عین ممکن ہے ۔

یہی وجہ ہے کہ خود مولانائے موصوف کو اپنے اس موقف پر پوری طرح قرار و اطمینان بھی نہیں ہے ۔ اسی لئے موصوف تفہیم القرآن میں لغزشوں کے امکان کا اقرار فرماتے ہوئے سائل سے لغزشوں کی نشاندہی بھی طلب فرما رہے ہیں ۔

اللہ تعالیٰ میری بدگمانی معاف فرمائے مجھے تو کچھ ایسا شبہ ہوتا ہے کہ شاید مولانا محترم نے تحصیل اجر و ثواب ہی کے شوق میں یہ فتوی مرحمت فرمایا ہوگا (کیونکہ کھلی بات ہے کہ موصوف جب تفہیم القرآن سے متعلق ہر کام پر ثواب تقسیم فرما رہے ہیں تو اسکی تائید و توثیق میں فتوی دینا بھی یقیناً موجبِ اجر تصوّر فرماتے ہوں گے) ورنہ بغیر کسی قوی محرک و داعی کے کسی ایسے معاملہ میں رائے دینا جسکے لئے انھیں پوری طرح شرحِ صدر و اطمینان قلب بھی حاصل نہیں ہے آسانی سے سمجھ میں آجانے والی بات نہیں ہے ۔

مولانا رحمانی کی ایک دوسری تحریر :- علامہ مودودی کے زیغ و ضلال کے بارے میں حضرات اکابر دیوبند پہلے ہی جو کچھ ارشاد فرما چکے ہیں اور موجودہ علمائے حق کی اکثریت اسوقت جو رائے رکھتی ہے ۔ بہت ممکن ہے کہ حضرت مولانا رحمانی جیسی ذمہ دار شخصیت کو ان رایوں سے فی الجملہ اختلاف ہو لیکن یہ بات تو شاید ہی کسی کیلئے قابلِ فہم و لائق تسلیم کہی جاسکے کہ حضرت امیر شریعت مولانا رحمانی نے اپنے اس جواب میں علامہ کی تفہیم القرآن سے متعلق یہ سفارشی کلمات تحسین و توصیف تحریر فرماتے وقت خود اپنی ہی ایک پرانی تحریر کیوں نظر انداز فرما دی جس میں حضرت مولانا نے مولانا گیلانی علیہ الرحمہ کے نقشِ قدم ہیں ۔ علامہ مودودی صاحب اور ان کی جماعت کے بارے میں وہ سب کچھ لکھ دیا ہے جو حضرات اکابر پہلے ہی تحریر فرما چکے تھے ۔ یا موجودہ علمائے حق اسوقت بھی کہہ رہے ہیں ۔

مولانا رحمانی صاحب دامت برکاتہم کی یہ تحریر مکاتیب گیلانی جلد اول کے ابتدائی صفحات میں موجود ہے جسکی نقل خود مولانائے موصوف ہی نے اپنے گرامی نامہ کے ساتھ احقر کو ارسال فرمائی تھی۔ مولانا فرماتے ہیں :-

" مولانا (مودودی صاحب) کے خیالات اور جماعت اسلامی کے نظریات سے مسلمانوں کا سواد اعظم (جمہور مسلمین) اور بالخصوص دینداروں کا حلقہ اور علمائے کرام کی جماعت متفق نہیں ــــ جماعت اسلامی دین کو ایسے انداز میں پیش کرتی ہے جس سے خلف کا تعلق سلف سے اور لاحق کا رشتہ سابق سے باقی نہ رہے اور آزادی فکر کے نام سے اسلامی معاملات و مسائل میں ایسی راہ نکل آئے جس سے ہر شخص صرف قرآن و حدیث سامنے رکھکر اور سلف حتی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بے نیاز ہو کر صرف اپنی سمجھ کے بھروسہ پر من مانی باتیں کر سکے " (ماخوذ از تحریر مولانا رحمانی بر مکاتیب گیلانی)

مولانا رحمانی دامت برکاتہم نے یہ تحریر اگرچہ نہایت احتیاط کے ساتھ لکھی ہے اور بظاہر اپنی رائے شاید محفوظ ہی رکھی ہے۔ کیونکہ تحریر کے کسی فقرے سے خود انکی اپنی رائے نمایاں نہیں ہونے پاتی۔

کہنے کو تو مولانا نے مودودی صاحب اور ان کی جماعت کو "سواد اعظم" کا مخالف بھی کہدیا اور یہ بھی فرما دیا کہ دینداروں کا حلقہ اور علمائے کرام کی جماعت ان سے متفق نہیں ہے۔ لیکن یہ پہلو کسی طرح واضح نہ ہو سکا کہ خود مولانا بھی "سواد اعظم" اور ..... "حلقۂ دینداران" یا "جماعت علماء" میں شامل ہیں یا نہیں؟ اور یہ کہ مولانا فقہ و فتوی کی زبان میں ایسے شخص اور ایسی جماعت کے لئے کیا حکم لگاتے ہیں جو مسلمانوں کے سواد اعظم سے علیحدہ اپنی راہ نکالے اور جماعت علماء و حلقہ اہل دین جس سے متفق نہ ہو؟

راقم السطور کے فہم ناقص میں تو مولانا کی مندرجہ بالا تحریر کو دیکھتے ہوئے یہ بات کسی طرح درست نہیں ٹھہرتی کہ قرآن و حدیث کی ماثور و منقول، تفسیرات و تشریحات

قرآن وسنّت کو نظر انداز کرنے والے آخر کس طرح سے گروہ اہلِ سنّت وجماعت میں داخل مانے جاسکتے ہیں ؟ اور یہ حقیقت محض ظن وتخمین اور اندیشہ وخطرہ پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ علامہ مودودی کا لٹریچر ان کے نظریات تشیع واعتزال اور صریح زیغ وضلال سے بھرا ہوا ہے۔

تعجّب ہے کہ مولانا رحمانی صاحب نے علامہ مودودی اور ان کی جماعت سے متعلق ایسے خیالات کے اظہار کے بعد تفہیم القرآن کے درس وتبلیغ اور نشر واشاعت پر اجزا و کی تقسیم کس طرح شروع کردی۔ جبکہ علامہ مودودی نے یہ تفسیر صرف اپنے مخصوص افکار ونظریات ہی کی اشاعت کے لئے تصنیف فرمائی ہے ؟

یہ کیا مشک ہے جو عطاروں کے ذریعے مہکایا جارہا ہے

تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش کے دوران ضمنی طور پر تفہیم القرآن سے متعلق ایک کتابچہ پر بھی تبصرہ زیر تحریر آگیا جس سے مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ ہمارے ناظرین کرام بھی ذرا یہ ملاحظہ فرمائیں کہ تفہیم القرآن خود اپنی ذات میں کس حد تک قابل تقریظ ولائق توصیف ہے اور کس حد تک زبردستی اسے مستحق تعریف باور کرانے کی کوشش کیجارہی ہے۔ ہم تو اب تک یہی سنتے آئے تھے کہ "مشک خود ہی مہکتا ہے عطار کو اسکی خوشبو ثابت کرنے کیلئے تقریر نہیں کرنی پڑتی۔ لیکن علامہ نے ..... صفحاتِ تفہیم میں جو نور ونکہت سمودئے ہیں۔ ان کی تعریف وتوصیف اور پروپیگنڈہ یا پبلسٹی کیلئے فرضی ومصنوعی عطار بھی فراہم کئے جاتے رہتے ہیں۔

"تفہیم القرآن علماء کی نظر میں" نامی کتابچہ میں ہوشمند مرتب نے بزعم خود کچھ ایسے ہی عطار فراہم فرمائے ہیں مگر وہ یہ بھول گئے کہ ؎

"حقیقت خود کو منوالیتی ہے مانی نہیں جاتی "

ہمارے موضوعاتِ بحث

تقریب فہم کے پیشِ نظر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کی تفہیم القرآن پر تفصیلی بحث و نظر سے پہلے اجمالی طور پر ہی ہم اپنے موضوعاتِ بحث کی تعیین کر لیں کہ ہماری کتاب کے ناظر کو آغازِ کتاب ہی میں یہ اندازہ ہو جائے کہ آئندہ صفحات میں علامہ کی تفسیر سے متعلق ناظر کو کیا کیا مباحث پڑھنے ہیں اور ذہنی طور پر وہ انھیں سمجھنے اور ان پر غور کرنے کیلئے پہلے ہی سے پوری طرح آمادہ و تیار ہو جائے۔

تفہیم القرآن میں یوں تو ایسی غلطیاں بھی کتنی ہیں جنھیں علامہ کی قواعدِ عربیت سے بے خبری و ناواقفیت یا بے توجہی و بے اعتنائی ہی کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے، لیکن ہمارا ارادہ یہی ہے کہ ہم انھیں نظر انداز کرتے ہوئے ان سے تعرض نہ کریں کیونکہ جہاں تک ہمیں علم ہے ـــ قواعدِ عربیت اور عربی ادب سے ماہرانہ واقفیت کا دعویٰ تو خود علامہ کو بھی شاید کبھی نہیں رہا (ورنہ وہ دمشق میں اپنے اردو مقالہ کی ترجمانی مولانا علی میاں سے کیوں کراتے (الاستاذ المودودی) بلکہ ان کے محبین و معتقدین نے بھی اس بات کی کوئی مہم نہیں چلائی کہ وہ علامہ کو ایک ماہرِ عربیت کی حیثیت سے پیش کریں۔

علاوہ ازیں اس قسم کی لفظی اور چھوٹی موٹی غلطیوں سے دین و مذہب پر بھی بالعموم ایسا اثر نہیں پڑتا جس کی نشاندہی ضروری ہو ــــ اسلئے ہم اپنی بحث و نظر کو صرف ایسی ہی غلطیوں تک محدود رکھیں گے جو کسی بھی حیثیت سے اصولِ دین و مذہب یا مسلماتِ اہلِ سنّت و جماعت یا جمہور فقہاءِ کرام (ائمۂ اربعہ) کے مسلک کے خلاف ہوں اور جن کی وجہ سے یہ اندیشہ بجا طور پر کیا جا سکتا ہے کہ علامہ کی تفہیم کا عام ناظر جادۂ حق اور صراطِ مستقیم سے منحرف ہو جائے گا۔

مثال کے طور پر اپنے موضوعاتِ بحث سے متعلق چند عنوانات ملاحظہ ہوں:

(۱) آزاد ترجمانی اور تفسیر من مانی :- علامہ کی تفہیم القرآن کی خطرناکی کا سب سے زیادہ نمایاں پہلو یہی ہے کہ موصوف نے جمہور مفسرین کی شاہراہ سے ہٹ کر اپنی نئی پگڈنڈی نکالنے کے منصوبے سے اپنی تفسیر کو آزاد ترجمانی کا نام دیدیا ہے اور یہ عنوان ان کے منصوبہ کے لحاظ سے انتہائی موزوں ہے کہ لفظ "ترجمانی" سے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ موصوف نے اس میں مراد خداوندی بیان فرمائی ہوگی مگر "آزاد" کا فقرہ ان کی اس آزادی و آزاد روی کی بھی غمازی کئے دیتا ہے۔ اور سمجھا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی اس تفسیر میں نہ تو اس بات کے پابند ہیں کہ لفظاً لفظاً قرآن مجید کی ترجمانی کریں اور نہ اس کے ہی پابند ہیں کہ وہ معاملہ تفسیر و تفہیم میں روایاتِ تفسیر اور عام مفسرین کی پیروی کریں گے، اور یہی گمراہی کی جڑ ہے۔

(۲) عصمتِ انبیاء علیہم السلام کے انکار کی ذہن سازی :- علامہ نے متعدد مقامات پر اپنی تفسیر میں حضرات انبیاء علیہم السلام سے متعلق ایسی جسارت خیز اور گستاخی آمیز تعبیرات اختیار کی ہیں جن سے ان حضرات معصومین کی صفت عصمت مجروح اور ان کے پاکیزہ کردار داغدار ہو جاتے ہیں، مگر موصوف اپنے پیشرو ائمہ اعتزال کی پیروی میں اسکا مطلق لحاظ نہیں کرتے۔

(۳) طعن حضرات صحابہ و امہات المومنین :- علامہ نے جس طرح معتزلہ کی تقلید میں عصمتِ انبیاء علیہم السلام کو مجروح و داغدار کیا ہے، اسی طرح فرقہ ناصر ضیہ رافضیہ کی پیروی میں حضرات صحابہ و حضرات امہات المومنین رضی اللہ عنہم پر بھی نہایت گستاخانہ و بیباکانہ طعن و تنقید کرکے ان کی عظمت شان اور جلالت قدر گھٹانے کی بھی کوشش کی ہے۔

(۴) انکارِ معجزات و خوارق کیلئے ذہن سازی :- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے

حضرات انبیاء علیہم السلام اور خود صاحب قرآن حضرت خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی متعدد معجزات بیان فرمائے ہیں ۔ لیکن علامہ نے تقریباً ہر معجزہ کے تفسیری حاشیوں میں جیسے دانستہ ہی یہ کوشش فرمائی ہے کہ پڑھنے والے کے دلمیں کسی طرح معجزات پر ایمان و یقین حاصل نہ ہو سکے اور ناظر کا ذہن انکارِ معجزات کے لیئے خود بخود آمادہ ہو جائے ۔

(۵) مسلماتِ اسلام کی تسلیم سے انکار و فرار :۔ قرآنِ مجید میں اللہ تعالےٰ نے متعدد مقامات پر تخلیق کائنات کے ذکر و بیان میں زمین و آسمان کی تخلیق کا بھی ذکر فرمایا ہے ۔ اسی طرح متعدد احادیثِ صحیحہ سے بھی یہ بات ثابت و واضح ہو جاتی ہے کہ جس طرح زمین اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے اور وہ حقیقتاً موجود بلکہ مرئی و مشاہد بھی ہے ۔ اسی طرح آسمان بھی ایک موجود واقعی اور مبنی بر حقیقت مخلوق و مصنوع ہے جسے وہمی وخیالی سمجھنا یا محض حد نگاہ و منتہائے نظر کہنا مسلمات اسلام کے انکار کی ایک پرفریب صورت ہے ۔

اسی طرح جنّت و دوزخ بھی منجملہ مخلوقات باری تعالیٰ ہیں اور فی الوقت اسکی کائنات میں داخل و شامل اور موجود ہیں ۔ لیکن علامہ نے اپنی شاہکار اور عدیم النظیر تفسیر میں ان حقائق و مسلمات سے کچھ عجیب انداز میں بحث کی ہے اوران مسلمات سے متعلق اپنے خیالات و نظریات بالکل گو مگو کے انداز میں پیش کیئے ہیں جس کے نتیجہ میں تفہیم القرآن کا قاری دین و اسلام کے ان مسلمات کو اس مطلوب اذعان و یقین کے ساتھ نہ مان سکے گا جو اسے علمائے حق کی دوسری تفسیرات کی بدولت حاصل ہو جاتا ہے ۔

یہ پانچ موضوعات بحث ہمارے نزدیک بنیادی اہمیت کے حامل ہیں جن سے صرف نظر ہم کسی طرح مناسب نہیں سمجھتے ۔ اسلیئے ہم اپنے زیر نظر تبصرہ میں پہلی توجہ

تو انہی موضوعات کی طرف رکھیں گے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہم ان موضوعات ہی کے پابند ہیں۔

ان کے علاوہ کہیں کہیں علامہ کی فقہی بحثیں بھی ہمارے تبصرہ کا موضوع بنیں گی اسی طرح بعض مقامات ایسے بھی آسکتے ہیں جہاں ہمیں علامہ کے تعیین کردہ شانِ نزول پر تبصرہ کی ضرورت محسوس ہوگی، اسی طرح ہم ایسے مقامات کی نشاندہی بھی ضرور ہی کرنا چاہیں گے جہاں موصوف نے اپنے تفسیری حاشیوں میں منصوبہ بند انداز میں اپنی تحریک (نام نہاد حکومت الٰہیہ) کے لئے اپنے ناظرین کی ذہن سازی فرمانی چاہی ہے۔ ایسے مواقع میں ان کے منصوبہ بند تفسیری حاشیوں سے پردہ اٹھانا بھی ہمارا خاص مطمح نظر ہے۔ اس لئے ہم ایسے مقامات کی نشاندہی بھی ضرور کرنا چاہیں گے۔

اللہ تعالےٰ ہی کے قبضۂ قدرت میں ہمارے ارادوں کی تکمیل ہے، اگر اسے یہ کام منظور ہے تو آئندہ صفحات میں ان موضوعات سے متعلق تفصیلی تبصرہ انشاء اللہ تعالیٰ آپ کے ملاحظہ میں آجائے گا۔

(۱)

(سُوۡرَۃُ الۡفَاتِحَۃ)

(الف) علامہ مودودی سورۂ فاتحہ کی ترجمانی و تفسیر سے پہلے اس سے متعلق دیباچہ میں سورۂ فاتحہ کے زمانۂ نزول سے بحث فرماتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں :۔

" یہ نبوت محمدیؐ کے بالکل ابتدائی زمانہ کی سورت ہے بلکہ معتبر روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے مکمل سورت جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوئی وہ یہی ہے ، اس سے پہلے صرف متفرق آیات نازل ہوئی تھیں جو سورۂ علق ، سورۂ مزمل اور سورۂ مدثر وغیرہ میں شامل ہیں " (تفہیم القرآن ص ۴۲ ج ۱)

(باء) پھر مضمون سورت پر روشنی ڈالنے کیلئے ارشاد فرمایا :۔

" دراصل یہ سورت ایک دعا ہے جو خدا نے ہر اس انسان کو سکھائی ہے جو اس کتاب کا مطالعہ شروع کر رہا ہو " (ایضاً)

تضاد بیانیاں | ان اقتباسات بالا میں علامہ نے جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ علامہ کے اس عجیب و غریب دعوے سے متضاد و مختلف ہے جو موصوف اپنے تفسیری دیباچہ میں ارشاد فرما چکے ہیں کہ

(۱) " دعوت اسلامی کے سلسلے میں حسب موقع و ضرورت ایک "تقریر" نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیجاتی تھی اور آپ اسے ایک "خطبہ" کی شکل میں لوگوں کو سنا دیتے تھے " (دیباچہ تفہیم ص ۸)

(۲) " قرآن مجید کی ہر سورت دراصل ایک تقریر تھی جو دعوت اسلامی کے کسی مرحلہ میں ایک خاص موقع پر نازل ہوتی تھی " (دیباچہ ص ۹)

دیباچے کے ان ہر دو اقتباسات سے صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ موصوف ....

قرآن مجید کی جملہ آیات اور تمام سورتوں کو صرف تقریر و خطبہ ہی ماننے پر مصر ہیں

(حالانکہ موصوف کا یہ دعویٰ صرف خیالی دعویٰ اور ان کی اپنی اپج ہی ہے، الفوزالکبیر کی تحقیق سے اس کی حقیقت اچھی طرح کھل جاتی ہے، جس پر تفصیلی کلام ہم اس تبصرہ کی پہلی جلد میں کر چکے ہیں)

اور وہی علامہ یہاں سورۂ فاتحہ کا زمانۂ نزول بیان فرماتے ہوئے اپنے اس دعوے سے دست بردار ہونے اور اپنے تحقیقی موقف سے رجعت قہقری فرما لینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں سمجھ رہے ہیں اور ارشاد فرما رہے ہیں کہ :-

"اس سے پہلے صرف متفرق آیات نازل ہوئی تھیں" ــــ ظاہر ہے کہ اس جگہ ان متفرق آیات کو "تقریر و خطبہ" کہنے کی ہمت خود علامہ بھی نہ کر سکے۔ یہ کھلا ہوا تضاد نہیں تو اور کیا ہے؟

ایک دوسری تضاد بیانی

علامہ اسی سورۂ فاتحہ کے دیباچہ میں سورہ فاتحہ کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں :-

"اس کا نام "الفاتحہ" اس کے مضمون کی مناسبت سے ہے۔ فاتحہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے کسی مضمون، یا کتاب یا کسی شئے کا افتتاح ہو، دوسرے الفاظ میں یوں سمجھئے کہ یہ نام دیباچہ اور آغاز کلام کا ہم معنے ہے"

(صـ ۴۲ ۱۷۰)

اور پھر یہی علامہ دیباچہ سورہ کے آخر میں یوں بھی فرماتے ہیں :-

"قرآن اور سورۂ فاتحہ کے درمیان حقیقی تعلق کتاب اور اس کے مقدمہ کا سا نہیں بلکہ دعا اور جواب دعا کا سا ہے" (ایضاً)

مجھے کہنا ہے کچھ اپنی زباں میں

ممکن ہے بعض حضرات احقر کی ان .... خردہ گیریوں پر چیں بہ جبیں ہوں اور ایسی گرفتوں کو معمولی و غیر ضروری یا صرف

لفظی بازیگری خیال فرماتے ہوں۔ مجھے یہ تسلیم کہ انھیں اس بات کا بجا طور پر حق ہے لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی حق ہے کہ احقر علامہ کی اس تفسیر کو اپنے ذوق و فہم ہی کے مطابق سمجھ سکتا ہے اور اپنے ہی انداز میں اس پر تبصرہ کر سکتا ہے۔ کُلٌّ یَّعۡمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ (ہر ایک اپنے طریقہ پر کام کرتا ہے)

ع وَ لِلنَّاسِ فِیۡمَا یَعۡشِقُوۡنَ مَذَاہِبُ

علامہ کی تضاد بیانی کا سرچشمہ کیا ہے؟

مذکورہ بالا یہ تضاد بیانی اور اسی جیسی دوسری تضاد بیانیوں کا سرچشمہ اگر آپ معلوم کرنا چاہیں تو وہ یہ ہے کہ موصوف نے تفہیم القرآن کی تصنیف و ترتیب میں یہ بات خصوصیت کے ساتھ ملحوظ رکھی ہے کہ اپنی مطلوبہ "حکومت الہیہ" و "حکومت اسلامی" کا جو نقشہ انھوں نے اپنے ذہن میں پہلے سے متعین اور تیار کر رکھا ہے وہ ہر جگہ اس فکر میں رہتے ہیں کہ تفسیر قرآنی کے درمیان ہر ہر قدم پر ان کے نقشہ و منصوبہ سے مطابقت و یکسانیت بھی نمایاں ہوتی رہتی ہے۔

ظاہر ہے کہ ان کی اس پیشگی منصوبہ بندی کا لازمی نتیجہ اس قسم کے تضادات کی شکل میں ظاہر ہوگا۔

علامہ نے اپنے دیباچہ تفسیر میں جب یہ منصوبہ بنایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اصل دعوت اسلام اور ترتیب نزول قرآن کو اپنی نام نہاد تحریک اسلامی اور اپنے خطبات وغیرہ سے بالکل مطابق و یکساں رنگ میں پیش کریں تو وہاں موصوف نے قرآن مجید کی ہر سورہ کو ایک تقریر و خطبہ فرما دیا۔

اور دوسری جگہ سورہ فاتحہ کے دیباچہ میں انھوں نے جب یہ دیکھا کہ یہاں سورہ فاتحہ کو ایک تقریر یا خطبہ بنا کر پیش کرنے میں بات نہیں بنتی تو مجبوراً انھیں اپنے

مشن اور اپنی تحریک کے تقاضوں سے دست بردار ہوکر بادلِ ناخواستہ یہ اقرار کرنا پڑا کہ سورہ فاتحہ سے پہلے صرف متفرق آیات نازل ہوئی تھیں (جنھیں تقریر و خطبہ کے عنوان سے تعبیر کرنا مشکل ہے)

دیباچۂ سورہ فاتحہ سے متعلق ہی علامہ کی دوسری تضاد بیانی کا...

سبب بھی یہی ہے کہ موصوف اس تفسیر و تفہیم کی راہ میں کسی رہبر کے بغیر ہی چلنا چاہتے ہیں جو کسی طرح بھی معقول و درست نہیں ہے۔ نتیجہ یہاں بھی یہی ہوا کہ موصوف نے "فاتحہ" کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہوئے یہ تسلیم فرمالیا کہ "فاتحہ" کا لفظ "دیباچہ اور آغازِ کلام کا ہم معنی" ہے ـــــ اور پھر آگے چل کر سورۂ فاتحہ کے مضمون کی تعیین و تفسیر فرماتے ہوئے یہ بھی ارشاد فرما دیا کہ

"قرآن اور سورہ فاتحہ کے درمیان حقیقی تعلق کتاب اور اس کے مقدمہ کا سا نہیں بلکہ دعا اور جواب دعا کا ہے۔"

ہمیں یہاں اس سے بحث نہیں ہے کہ علامہ نے سورہ فاتحہ کا تعلق بقیہ قرآن کے ساتھ دعا و جواب دعا کا سا جو بتایا ہے تو کیا یہ نکتہ آفرینی صرف علامہ کی ذاتی کاوش کا نتیجہ ہے یا یہ نکتہ دوسرے حضرات مفسرین نے بھی بیان فرمایا ہے؟ ہمیں تو صرف اس تضاد کو نمایاں کرنا ہے جو علامہ کے دو ارشادات میں پایا جاتا ہے۔

باقی جہاں تک اس نکتہ کا تعلق ہے یہ نکتہ دوسرے حضرات مفسرین نے بھی بیان فرمایا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ وہ حضرات اسے صرف ایک نکتہ لطیفہ کے طور پر ذکر فرماتے ہیں اور علامہ اسے اس طرح پیش فرماتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے بذاتِ خود ہی ان کے کان میں چپکے سے یہ وضاحت فرما دی ہو کہ

"قرآن اور سورۂ فاتحہ کے درمیان حقیقی تعلق کتاب اور اسکے مقدمہ کا سا نہیں بلکہ دعا اور جواب دعا کا سا ہے۔"

علامہ نے یہ بھی نہ سوچا کہ ابھی ابھی تو وہ اسی صفحہ کے آغاز ہی میں سورہ فاتحہ کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہوئے یوں فرما چکے ہیں کہ

"فاتحہ" "دیباچہ" اور "آغاز کلام" کا ہم معنی ہے"

غور فرمایا جائے کہ علامہ جیسے دقیق النظر سے یہ حقیقت کیسے مخفی رہ گئی کہ سورہ فاتحہ جب معنی کے اعتبار سے دیباچہ ہو سکتی ہے تو پھر اسے مقدمہ کہتے میں کوئی قباحت کہاں سے آجائیگی؟ لیکن جیسا کہ راقم السطور نے ابھی اشارتاً یہ بات عرض بھی کی ہے کہ سورہ فاتحہ اور بقیہ قرآن کے درمیانی تعلق کو "دعا اور" جواب دعا" کی طرح کہنا صرف ایک نکتہ لطیفہ تو ہو سکتا ہے لیکن اسے تفسیر قرآنی اور مراد خداوندی کہنا بھی کوئی معقول بات نہ ہوگی۔

علامہ موصوف بھی اگر اس نکتہ کو صرف نکتہ ہی کی حیثیت سے پیش فرمادیتے تو مضائقہ نہ تھا لیکن وہاں تو فہم قرآنی اور ہمہ دانی کا زعم بھی کارفرما رہا ہے جو انھیں شاہراہ جمہور پر چلنے کی اجازت ہی نہیں دیتا ہے۔

شان نزول سے متعلق علامہ کی تجدید — تفسیری مباحث کے سلسلہ میں ترتیب نزول اور شان نزول کی بحثیں بھی خاص اہمیت رکھتی ہیں چنانچہ شان نزول کی تفصیل حضرات مفسرین یوں بیان فرماتے ہیں کہ

قرآن مجید کی آیات اور سورتیں کچھ تو ایسی ہیں جنکے وقت نزول سے کوئی سوال واستفسار یا کوئی خاص واقعہ متعلق رہا ہو اور کچھ ایسی ہیں جن کے وقت نزول سے کوئی سوال واستفسار یا کوئی واقعہ متعلق نہیں رہا ہے۔

پہلی صورت میں جو سوال واستفسار یا واقعہ کسی آیت وسورت کے نزول سے متعلق ہو حضرات مفسرین کی اصطلاح میں اسے "شان نزول" کہتے ہیں۔ فن تفسیر کی یہ ایک خصوصی اصطلاح ہے۔ حضرات مفسرین جب یہ لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے انکی مراد وہی سوال و استفسار یا واقعہ ہوتا ہے جس سے اس آیت وسورت کا نزول وابستہ ہو۔ قرآن فہمی میں یہ شان نزول

بھی بہت اہمیت رکھتا ہے ۔ چنانچہ علامہ سیوطی علیہ الرحمہ نے الاتقان کی نوع تاسع میں اور لباب النقول فی اسباب النزول کے مقدمہ میں شانِ نزول کی اہمیت پر اچھی طرح روشنی ڈالی ہے ، فرماتے ہیں : ۔

"اسباب نزول (شان نزول) کی معرفت و واقفیت میں بڑے فائدے ہیں جس شخص نے یہ کہا کہ " اس میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایک طرح کا علم تاریخ ہے ۔ بھلا اس سے تفسیر قرآن میں کیا فائدہ ہوگا ؟" اس نے یہ بات غلط کہی ۔ اسکا ایک فائدہ تو یہی ہے کہ بسا اوقات اسی شان کے ذریعہ الفاظ قرآنی کے معنی متعین ہو جاتے ہیں اور بسا اوقات تو انکی وجہ سے آیت سے متعلق پیش آنیوالے اشکالات و اعتراضات بھی دور ہو جاتے ہیں ۔ (علامہ نے اسکی متعدد مثالیں بھی دی ہیں پھر آگے فرماتے ہیں)

(۱) "علامہ واحدی فرماتے ہیں کہ کسی آیت کی صحیح تفسیر تک رسائی اسوقت تک ممکن نہیں ہے جب تک اس کا وہ قصہ (متعلقہ) اور شانِ نزول پیش نظر نہو"۔

(۲) "علامہ ابن دقیق العید فرماتے ہیں کہ شانِ نزول قرآن فہمی کیلئے ایک محکم و قوی ذریعہ ہے"۔

(۳) "علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ شانِ نزول کی واقفیت قرآن فہمی میں بڑی معاون ہوتی ہے"۔ (مقدمہ لباب النقول سیوطی)

ان سب حضرات کے برخلاف علامہ مودودی نے اپنے ذوق تفرد اور شوق تجدد میں جمہور مفسرین کی روش قصداً اختیار کرنی نہیں چاہی ہے اور شاہراہ جمہور سے ہٹ کر اپنی ایک نئی پگڈنڈی الگ نکالی ہے اور اپنی تفسیر میں مفسرین کے اس اصطلاحی شانِ نزول سے تعرض بہت کم ہی کیا ہے اور جہاں کہیں ذکر بھی فرمایا ہے تو شانِ نزول کے عنوان سے نہیں بلکہ تاریخی پس منظر کا نام دیکر ذکر کیا ہے اور یہ بات بھی نہیں کہ موصوف نے شانِ نزول کے لفظ سے بالکل ہی پرہیز کیا ہو ؟ نہیں انھوں نے شانِ نزول کا عنوان تو متعدد سورتوں کے دیباچہ میں قائم فرمایا ہے بلکہ کہیں کہیں تو "شانِ نزول" اور "زمانہ نزول" دو الگ الگ عنوان قائم فرمائے ہیں لیکن کمال یہ کیا ہے کہ ان میں سے کسی عنوان کے تحت

آپ کو وہ متعارف شانِ نزول نہ ملے گا جو عام مفسرین بیان فرماتے چلے آئے ہیں بلکہ اس سے بالکل ہٹ کر دوسرے ہی مضامین بیان فرماتے ہیں جن سے الفاظ قرآنی کی توضیح و تشریح یا ازالۂ اشکال تو شاید ہی ہوتا ہو ہاں یہ فائدہ ضرور ہوتا ہے کہ علامہ کی ان تحریروں کی مدد سے ان کی پوری تحریک کیلئے ذہن سازی خوب خوب ہوجاتی ہے۔

اس سلسلہ میں علامہ کی یہ ہوشیاری ضرور داد طلب ہے کہ موصوف نے تفسیر قرآن کے ذیل میں اپنی تحریک کیلئے لوگوں کی ذہن سازی کا یہ موقع خوب تلاش کیا کہ ہر سورہ کے شروع میں لازمی طور پر ایک دیباچہ تحریر فرمایا اور دیباچہ میں... شانِ نزول اور زمانہ نزول کے مانوس عنوانوں کے تحت اپنی تحریک کا ایک دلآویز نقشہ پیش کرتے چلے گئے ہیں۔

شانِ نزول اور زمانۂ نزول کا عنوان دیکھکر بادی النظر میں تو ناظر تفہیم اسی مغالطہ میں رہیگا کہ ان عنوانات کے تحت علامہ نے ان سورتوں کے واقعی شانِ نزول ہی تحریر... فرمائے ہونگے ـــ ناظر بیچارے کو یہ وہم وگمان بھی نہ ہوگا کہ موصوف نے ازراہ مغالطہ صرف شانِ نزول کا عنوان ہی استعمال فرمایا ہے اس کے معنون کو دیکھئے تو اسے حقیقی شانِ نزول سے دُور کا بھی تعلق نہ ہوگا۔

راقم السطور کو یہاں کہنا ہی ہے کہ علامہ کو اگر تفسیر قرآن کے ذیل میں اپنی تحریک کے لئے ذہن سازی کرنی ہی تھی اور اصل دعوتِ اسلام کے ساتھ اپنی تحریک ودعوت کی یکسانیت و مماثلت نمایاں ہی کرنی تھی تو اس کے لئے ان کے پاس "تاریخی پس منظر" یا صرف "پس منظر" کی تعبیر موجود تھی اور انھوں نے اسے کہیں کہیں استعمال بھی کیا ہے۔ وہی تعبیر اختیار فرماتے اور "شانِ نزول" کی مشہور اصطلاح کو اپنے مغالطہ کی نذر تو نہ کرتے کیونکہ علمائے مفسرین نے جہاں شانِ نزول کی ضرورت واہمیت بیان فرمائی ہے وہیں یہ بھی تصریح فرمادی ہے کہ "شانِ نزول" کو صرف روایات ہی کے بنیاد پر بیان کیا جاسکتا ہے۔

علامہ سیوطی لباب النقول اور الاتقان دونوں ہی میں علامہ واحدی سے ناقل ہیں۔ فرماتے ہیں :-

" قرآن مجید کا شانِ نزول بیان کرنا جائز ہی نہیں ہے تاوقتیکہ اس کے متعلق کوئی روایت اور دلیل سمعی نہ ہو "

(الاتقان صـ۳۱ ج۱، لباب النقول صـ۲)

جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ قرآن مجید کی ہر سورہ یا ہر آیت سے متعلق کوئی نہ کوئی شانِ نزول بھی ہو کیونکہ قرآن مجید کی نزولی صورتیں دو نوں ہی قسم کی ہیں، کچھ سورتیں اور آیتیں ایسی بھی ہیں جو کسی سوال و استفسار یا کسی قصہ و واقعہ سے متعلق نازل ہوئی ہیں اور کچھ سورتیں اور آیتیں ایسی بھی ہیں جن کے پس منظر میں کوئی سوال و استفسار یا قصہ و واقعہ نہیں ہے بلکہ وہ ابتدائً ہی نازل ہوئی ہیں۔

علامہ سیوطی علیہ الرحمہ الاتقان میں ناقل ہیں :-

" امام جعبری فرماتے ہیں کہ نزولِ قرآن کی دو صورتیں رہی ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہوئی ہے کہ قرآن مجید ابتدائً ہی نازل ہوا ہے۔ اور دوسری صورت یہ کہ کسی سوال یا کسی واقعہ کے بعد نازل ہوا ہے " (اتقان صـ۲۹ ج۱)

علامہ کا یہ کمالِ علم یہ ہے کہ انھوں نے قرآن مجید کی تقریباً ہر سورت ہی سے متعلق ایک مستقل شانِ نزول تصنیف فرمایا ہے۔ انھیں نہ اس کی پرواہ ہے کہ امام جعبری نے کیا فرمایا ہے نہ یہ پرواہ ہے کہ امام واحدی نے کیا فرمایا؟ اپنی طرف سے شانِ نزول تصنیف کرنا جائز ہو یا ناجائز.... انھیں تو اپنی تحریک و دعوت کو اصل دعوتِ اسلامی کے مماثل و مطابق دکھلانا ہے جو انھوں نے کر دکھایا۔

الغرض جمہور مفسرین کرام نے عام طور پر جن واقعات کو کسی سورہ کے

شانِ نزول کی حیثیت سے ذکر فرمایا ہے۔ علامہ نے اپنی تفسیر میں یا تو وہ واقعات سرے سے قابلِ ذکر ہی نہیں سمجھے ہیں اور اگر کسی موقع پر وہ بالکل ہی مجبور ہو گئے ہیں تو موصوف نے اس متعلق واقعہ کو بھی کہیں کہیں ذکر تو کر دیا ہے لیکن جمہور مفسرین کی پیروی و تقلید سے پرہیز کرتے ہوئے کسی نہ کسی طرح کی انفرادیت اور جدّت بھی ضرور باقی رکھی ہے کہ ایسے مواقع میں بھی ..... "شانِ نزول" کا معروف و متعارف عنوان قائم کرنے سے حتی الامکان گریز ہی کیا ہے بلکہ ایسے مواقع میں بھی وہ "پس منظر" وغیرہ کا عنوان اختیار فرماتے ہیں۔

اس جدّت و انفرادیت میں یہ پہلو بھی ملحوظ رہتا ہے کہ موصوف .... تفسیرِ قرآن کا سہارا لے کر سورتوں کی شانِ نزول کے پس پردہ اپنی تحریک کی تدریجی وارتقاء کا بھی ایک مجوّزہ نقشہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔

سورۃ فاتحہ کا شانِ نزول

شانِ نزول سے متعلق جو تفصیلات ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں ان کی رو سے سورۂ فاتحہ کا شمار ان سورتوں میں ہونا چاہیے جن کا نزول ابتدائی ہوا ہے ۔ اسلئے عام مفسرین اس سے متعلق کوئی شانِ نزول بھی ذکر نہیں فرماتے ہیں ——— لیکن حدیث شریف کی بعض روایات میں سورۂ فاتحہ کی شانِ نزول سے متعلق بھی ایک واقعہ منقول ہے جسے متعدد حضرات مفسرین نے شانِ نزول کی حیثیت سے ذکر فرمایا ہے چنانچہ علامہ سیوطی نے الاتقان میں امام بیہقی کی کتاب الدلائل سے مندرجہ ذیل روایت نقل فرمائی ہے :۔

"حضرت عمرو بن شرحبیل رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ جسوقت میں تنہا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی آواز سنائی دیتی ہے ۔ جیسے کوئی میرا نام لیکر پکار رہا ہو، اس سے مجھے کچھ خوف و اندیشہ محسوس ہوتا ہے ۔ (حضرت خدیجہؓ نے یہ بات سنکر آپ کو تسلی دی اور یہ مشورہ بھی دیا کہ آپ حضرت ورقہ کے پاس تشریف لے جائیں اور ان سے یہ صورتِ حال ذکر فرمائیں) حضرت ورقہ نے صورتِ حال سنکر آپ سے فرمایا کہ آپ مطلق خوفزدہ نہوں بلکہ وہاں ٹھہر کر پوری بات سنیں ——— اس کے بعد جب آپ تنہا ہوئے تو حسب سابق پھر آواز آئی :۔

یا محمد ! اقرأ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم الحمد للہ رب العٰلمین (آخر سورۃ تک)

اسطرح اسوقت پوری سورہ فاتحہ آپ کو تعلیم فرمائی گئی ۔ (الاتقان صہ ۲۵/۱ج) (تفسیر کبیر صہ ۹۱/۱ج)

اسی طرح کی روایت روح المعانی صہ ۳۳/۱ج کے حاشیہ پر بھی نقل کی گئی ہے اور مفسر حقانی نے اپنی تفسیر میں اور مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی نے اپنے حاشیہ ترجمۂ قرآن میں ذکر فرمایا ہے لیکن عام مفسرین کرام اسے ذکر نہیں فرماتے ۔ علامہ مودودی نے شانِ نزول کے بجائے زمانۂ نزول کا عنوان اختیار تو فرمایا ہے لیکن کوئی قابلِ ذکر بات تحریر نہیں فرمائی ۔

بسم اللہ ہی کی ترجمانی نہ فرما سکے تبصرہ زیرِ نظر کی جلدِ اوّل میں بھی نکتہ لطیفہ کے طور پر لکھا جا چکا ہے کہ "سب سے پہلے بسم اللہ ہی غلط"

اُس وقت جہتِ اعتراض صرف یہ تھی کہ علامہ نے عام مترجمین و مفسرین کی روش کے برخلاف بسم اللہ کے ترجمہ میں "شروع" مقدر کا اضافہ جو نظر انداز فرما دیا ہے اس کی طرف ناظرین کو متوجہ کیا جائے۔ اور اب اس وقت بھی اسی بسم اللہ سے متعلق علامہ کی جدّت و انفرادیت پر مشتمل بعض مباحث کو ذکر کرنا مقصود ہے۔ ملاحظہ فرمایا جائے:۔

علامہ نے اپنی تفسیر تفہیم القرآن میں تسمیہ (بسم اللہ) کا ترجمہ یوں فرمایا ہے:۔

"اللہ کے نام سے جو رحمان اور رحیم ہے"۔

علامہ کے اس ترجمہ میں دو باتیں قابلِ غور اور لائقِ نظر ہیں جنہوں نے موصوف کے ترجمہ کو جمہور کے ترجمہ سے الگ کر دیا ہے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ موصوف کی قدرتِ زبان "رحمان" "رحیم" کا کوئی ترجمہ فراہم نہ کر سکی۔ حالانکہ اُردو کے مترجمین حضرات نے ہر دو لفظوں کو دوسرے ہم معنی و عام فہم اور الفاظ کے ذریعے اپنے ترجمہ میں ادا کرنے کی فکر و کوشش کی ہے لیکن علامہ نے اپنی معرکۃ الآراء ترجمانی میں بعینہٖ ان عربی الفاظ ہی کو دہرا دیا ہے۔ ترجمہ کی ضرورت ہی نہیں سمجھی۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ رحمان، رحیم ہر دو صفتوں کے ترجمہ میں دوسرے حضرات مترجمین نے ان کے درمیان "اور" کا غیر ضروری اضافہ بھی نہیں کیا کہ یہ بات نظمِ قرآنی کے خلاف تھی لیکن علامہ نے بغیر کسی وجہ معقول کے ان کے درمیان "اور" کا اضافہ بھی کر دیا ہے۔ اب یہ فیصلہ اہلِ علم ناظرین فرما سکتے ہیں کہ رحمان، رحیم کے درمیان حرفِ عطف کا اضافہ بلیغ ہے جو علامہ نے سرانجام دیا ہے۔ یا ترکِ عطف بلیغ ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:۔

تقابلی مطالعہ کیلئے متعدد حضرات کے مختلف تراجم یہاں ذکر کئے جا رہے ہیں:۔

(۱) "شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے"۔ (شاہ عبدالقادر صاحبؒ)

(۲) "شروع اللہ کے نام سے جو بےحد مہربان نہایت رحم والا ہے"۔ (حضرت شیخ الہندؒ)

(۳) " شروع اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے"۔ (ترجمۂ حقانی)

(۴) " شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑے مہربان نہایت رحم والے ہیں"۔ (حکیم الامت تھانوی)

(۵) " شروع خدا کا نام لیکر جو بڑا مہربان نہایت رحم والا ہے"۔ (ترجمۂ جالندھری)

(۶) " شروع اللہ کے نام سے جو نہایت مہربان بڑا رحم والا ہے"۔ (ترجمۂ عاشقی)

(۷) " شروع اللہ نہایت رحم کرنیوالے بار بار رحم کرنیوالے کے نام سے"۔ (ترجمۂ دریابادی)

مندرجہ بالا سات تراجم بہ یک نظر ملاحظہ فرمائے جائیں کہ یہ سارے ہی ترجمے تقریباً متفق اللفظ ہی ہیں۔ صرف آخری ترجمۂ دریابادی قدرے مختلف ہے، ہر ایک مترجم نے رحمان و رحیم دونوں لفظوں کے معانی میں ان کا باہمی فرق بھی ملحوظ رکھنا چاہا ہے اور ہر ایک نے ان کے درمیان " اور" کا اضافہ بھی نہیں کیا ہے کہ کلامِ ربانی میں اس قسم کا تصرّف بے ادبی و جسارت سمجھا جاتا ہے۔

اس موقع پر یہ بات بھی اگر دوبارہ ذکر کر دیجائے تو لطف سے خالی نہو گی کہ یہی علامہ جو یہاں تسمیہ کا ترجمہ فرماتے ہوئے " رحمٰن و رحیم" کے درمیان بالکل بے ضرورت اپنی طرف سے لفظ " اور" بڑھا دینے میں اپنی انفرادیت کی بقا تصوّر فرماتے رہے ہیں۔ یہی حضرت سورہ بقرہ کی ابتدائی آیات میں آئے ہوئے حرف عطف واؤ کا ترجمہ تین جگہ حذف فرما گئے ہیں۔ ایسا گمان ہوتا ہے جیسے انھوں نے تفسیر نگاری کرتے ہوئے یہ قسم کھا کر بسم اللہ کی ہو کہ قرآن کریم کی ترجمانی میں نہ تو وہ الفاظ قرآنی ہی کی پابندی ضروری سمجھیں گے نہ ہی جمہور مفسرین کی پیروی اپنے لئے لازمی تصوّر کریں گے۔

یہی وجہ ہے کہ وہ تسمیہ کی ترجمانی میں رحمٰن، رحیم کے درمیان جمہور مترجمین کے برخلاف " اور" کا اضافہ فرما جاتے ہیں اور سورہ بقرہ کی ابتدائی آیات میں آئے ہوئے " واؤ عطف" کا ترجمہ جمہور مترجمین کے برعکس حذف فرما دیتے ہیں۔

علامہ کا تفرد اسوقت اور بھی مضحکہ خیز محسوس ہوتا ہے جب اسے اس پہلو سے دیکھا جائے کہ سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات میں متعدد بار جو " واؤ" عطف آیا ہے وہ مختلف جملوں کے

درمیان ہے۔ جہاں واؤ عطف کا استعمال ہی فصیح و برمحل ہے۔ قرآن مجید سے متعلق کہیں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ اسکا کوئی لفظ، کوئی حرف، بلکہ کوئی نقطہ یا حرکت وسکون بھی کسی درجہ میں غیر فصیح یا بے محل ہوسکتا ہے۔ مگر علامہ نے اپنے زعم ترجمانی میں ان آیات قرآنی کے درمیان آئے ہوئے واؤ عطف کا ترجمہ حذف فرما کر نظم معجز کی اصلاح فرمانی چاہی ہے اور یہاں تسمیہ کا ترجمہ فرماتے ہوئے "رحمٰن، رحیم" جن کے درمیان واؤ عطف نہ تو اللہ تعالے نے قرآن مجید میں استعمال فرمایا ہے نہ ہی کسی مترجم نے اپنے ترجمہ میں اس..... "ایجاد بندہ" کی جسارت کی ہے بلکہ لطف کی بات تو یہ ہے کہ خود علامہ موصوف کی آیندہ تشریح بھی (جو سورہ فاتحہ میں آئے ہوئے "اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ" کے ذیل حاشیہ میں کی گئی ہے) اس اضافہ کی اجازت نہیں دیتی (جیسا کہ ابھی عنقریب ہی ہم اسپر بحث کرنے جا رہے ہیں۔)

۲۔ "الرحمٰن الرحیم" یہ دونوں صفتیں سورۂ فاتحہ کی دوسری آیت میں بھی آئی ہیں جہاں علامہ نے عام مفسرین کی رائے سے ہٹ کر ان فقروں کی توضیح کیلئے تفسیر میں ایک حاشیہ بھی سپردِ قلم فرمایا ہے۔ ہمارے ناظرین بھی ملاحظہ سے محظوظ ہوں :۔

حاشیہ تفسیر ۳ "انسان کا خاصہ ہے کہ جب کوئی چیز اسکی نگاہ میں بہت زیادہ ہوتی ہے تو مبالغہ کے صیغوں میں اس کو بیان کرتا ہے اور اگر ایک مبالغہ کا لفظ بول کر وہ محسوس کرتا ہے کہ اس شے کی فراوانی کا حق ادا نہیں ہوا تو پھر وہ اس معنے کا ایک اور لفظ بولتا ہے تاکہ وہ کمی پوری ہو جائے جو اس کے نزدیک مبالغہ میں رہ گئی ہے، اللہ تعالیٰ کی تعریف میں "رحمٰن" کا لفظ استعمال کرنے کے بعد پھر "رحیم" کا اضافہ کرنے میں یہی نکتہ پوشیدہ ہے۔

(تفہیم القرآن صفحہ ۴۴ ج ۱)

بلاتبصرہ :۔ علامہ کی اس نکتہ آفرینی کی واقعی داد تو وہی حضرات دے سکتے ہیں جو اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ علامہ نے تفہیم القرآن تصنیف فرما کر اردو تفسیروں میں ایک... بے نظیر ولاجواب اضافہ فرمادیا ہے، ورنہ حقیقت تو یہی ہے کہ علامہ نے اس نکتہ آفرینی کے ذریعہ اپنے علم وزباں دانی کے بھرم کو بُری طرح نقصان پہنچایا ہے۔

موصوف کے اس علمی حاشیۂ تفسیر پر بظاہر کسی تبصرہ کی ضرورت نہیں ہے، ہمارے ناظرین خود ہی غور فرما سکتے ہیں کہ علامہ نے اس مقام پر ایک انسانی خاصہ کے عنوان سے انسان کی گویائی سے متعلق ایک کمزور پہلو کا ذکر فرما کر " رحمٰن " کے بعد " رحیم " کے اضافے پر جس انداز میں روشنی ڈالی ہے ۔ وہ خاص طور پر قابلِ غور و لایق نظر ہے کہ موصوف کے ارشادات سے اگر ایک طرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ انھیں زبان کی باریکیوں پر زبردست عبور حاصل ہے ۔ تو دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامۂ موصوف نعوذ باللہ من انسان کیطرح اللہ تعالیٰ کو بھی تعبیر مدعا میں عاجز و قاصر تصوّر فرما رہے ہیں ۔ استغفر اللہ من علم لا ینفع ۔

علامہ کے ارشاد سے یہی تو سمجھا جائیگا کہ اللہ تعالےٰ نے جب اپنی انتہائی رحمت کے اظہار کیلئے لفظ " رحمٰن " استعمال فرمایا تو اسے پتہ چلا کہ تنہا یہ لفظ اسکی صفت رحمت کے اظہار و بیان کیلئے ناکافی ہے ۔ تب اس نے اس کمی کو پورا کرنے کیلئے ایک دوسرے لفظ " رحیم " کا بھی اضافہ کرکے یہ کمی پوری کردی ۔ انا للہ واستغفر اللہ ۔

علامہ اپنی اس نکتہ آفرینی کو اردو زبان کے چند الفاظ کی مثالیں دیکر مزید واضح فرما رہے ہیں ۔ آگے ارشاد ہوتا ہے :۔

" اس کی مثال ایسی ہے جیسے ہم کسی شخص کی فیّاضی کے بیان میں " سخی " کا لفظ بول کر جب تشنگی محسوس کرتے ہیں تو اس پر " داتا " کا لفظ اضافہ کرتے ہیں ، رنگ کی تعریف میں جب " گورے " کو کافی نہیں پاتے تو اس پر " چِٹے " کا لفظ اور بڑھا دیتے ہیں ، درازئ قد کے ذکر میں جب " لمبا " کہنے سے تسلی نہیں ہوتی تو اسکے بعد " تڑنگا " بھی کہتے ہیں "

(تفہیم القرآن صفحہ ۳۴ ج ۱)

علامہ کی اس تمثیل کا مقتضیٰ تو یہی نکلتا ہے کہ لفظ " رحمٰن " میں مبالغہ کا مفہوم کچھ کم درجہ کا تھا جسے پورا کرنے اور اپنی تشنگی بجھانے کیلئے اللہ تعالیٰ نے " رحیم " کا لفظ بھی ... بڑھا دیا ہے ، کیونکہ موصوف نے اس سلسلے میں اردو کی جو مثالیں دی ہیں ان میں تو ... صورتِ حال یہی ہے کہ ان میں کا ہر دوسرا لفظ پہلے لفظ میں پائی جانے والی کمی کو

پورا کرنے کیلئے لایا جاتا ہے، لیکن "رحمٰن" "رحیم" میں معاملہ برعکس ہے۔۔۔۔
جمہور مفسرین کی تفسیرات شاہد ہیں کہ لفظ "رحیم" میں مبالغہ کم درجہ کا ہے اور "رحمٰن" میں یہ مبالغہ اس سے زیادہ درجہ کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ "رحیم" کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے مخصوص نہیں ہے۔ اس کا اطلاق انسانوں کے حق میں بھی ہوتا ہے، اور لفظ "رحمٰن" کا اطلاق غیر اللہ کیلئے مطلق جائز نہیں ہے۔ اس فرق کے علاوہ کچھ اور فرق بھی حضرات مفسرین نے بیان فرمائے ہیں۔

ایسی صورت میں علامہ نے اپنی تمثیل کے ذریعہ جو بات سمجھانی چاہی ہے وہ سراسر غیر معقول ہوجاتی ہے۔ پھر علامہ کی یہ تمثیل بھی اسوقت قابلِ توجہ ہوسکتی تھی جب اقوالِ مفسرین سے اسکی تائید و توثیق بھی منقول ہوتی مگر صورتِ حال یہ ہے کہ جمہور مفسرین اس توجیہ و تاویل سے متفق نظر نہیں آتے۔

اچھا اگر بالفرض ہم علامہ کی اس توجیہ تاویل اور انکی بیان کی ہوئی تمثیل کو برمحل بھی تسلیم کرلیں کہ واقعی آیت شریفہ میں "رحمٰن" کے بعد "رحیم" کا اضافہ ویسا ہی ہے جیسا "سخی" کے بعد "داتا"، "گورے" کے بعد "چٹا"، اور "ٹھیے" کے بعد "نڑ ننگا" کہدیا جاتا ہے تو بھی اس سلسلہ میں دو باتیں تو کھٹکتی رہینگی، کوئی صاحبِ علم یہ کھٹک دُور فرما دیں۔ احقر ممنون ہوگا۔

پہلی کھٹک تو یہ ہے کہ علامہ نے اردو کی جن مثالوں کے ذریعہ اپنی توجیہ کی تائید پیش فرمائی ہے۔ ان مثالوں میں بھی ہر دو لفظوں کے درمیان "اور" کا اضافہ مستعمل نہیں ہے تو آخر علامہ نے "رحمٰن اور رحیم" کے درمیان "اور" کا اضافہ کس بنیاد پر فرمایا ہے؟۔۔۔۔

اور دوسری کھٹک یہ ہے کہ علامہ کی پیش کردہ اردو مثالوں کی نظیر عربی زبان میں بھی موجود ہے۔ مثال کے طور پر "گورے چٹے" کیلئے "ابیض امھق"، کالے بھجنگے" یا کالے کوئلے کیلئے "اسود فاحم" اور بہت زیادہ سُرخ یا "لال خون کیلئے "احمر قانی"

بولتے ہیں۔ اسی طرح ناٹے ٹھنگنے کیلئے "قصیر متردد" اور لم ڈھینگ" یا لمبے ناڑ" کیلئے "طویل ممغط" کہتے ہیں۔

ان مثالوں پر گہری نظر ڈالنے سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ عربی زبان کیطرح اردو زبان میں بھی تاکید و مبالغہ کیلئے جو دوسرے الفاظ لائے گئے ہیں وہ پہلے لفظوں کے مادہ سے نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایسی صورت میں "الرحمن الرحیم" کو (جسکے دونوں لفظ ایک ہی مادہ سے بنے ہوئے دو مختلف صیغے ہیں) "سخی داتا" کیطرح کا مبالغہ و تاکید کہنا صرف علامہ کی اپج ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے۔

چونکہ علامہ نے اپنی تفسیر کے دیباچہ و مقدمہ میں حضرات علماء مترجمین تراجم قرآنی میں طرح طرح سے کیڑے نکالے ہیں اسلئے احقر کو بھی کہیں کہیں یہ ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ علامہ کی تحریر میں پائی جانیوالی لفظی وادبی غلطیوں کی گرفتیں اپنے ناظرین کرام کو دکھا دیجائیں کہ دیکھئے علامہ کی یہ تفسیر جسے زبان وادب کا بھی ایک شاہکار سمجھا اور دوسروں کو باور کرایا جاتا ہے۔ یہ تفسیر کہاں تک "شاہکار" ہے اور کہاں بالکل "بے کار" ہو گئی ہے۔

بات جب ادبی گرفت کی آگئی تو یہ بات بھی کہنے میں کیوں تامل کیا جائے کہ علامہ نے اس موقع پر "الرحمن الرحیم" کی توجیہ و تاویل کے ذیل میں اردو زبان کی جو مثالیں دی ہیں ان میں "لمبا تڑنگا" والی مثالیں بھی موصوف سے مسامحت ہو گئی ہے۔

احقر کو زبان و ادب کا ویسا علم تو حاصل نہیں ہے جسکے لئے علامہ مشہور ہیں تاہم اپنے علم ناقص اور فہم کوتاہ کا اقرار کرتے ہوئے کہنا پڑتا ہے کہ اردو میں "لمبا تڑنگا" کا استعمال صرف درازی قد کی زیادتی کیلئے بالعموم نہیں ہوتا بلکہ "لمبا تڑنگا" کا اطلاق اس صورت میں کیا جاتا ہے جب کوئی شخص طول قامت کے ساتھ ساتھ فراخ اور کشادہ سینہ بھی رکھتا ہو۔ جہاں صرف درازی قد اور طول قامت کی تاکید مدنظر ہوتی ہے وہاں "لمبا ناڑ" یا "لم ڈھینگ" وغیرہ کہتے ہیں۔ "لمبا تڑنگا" کا لفظ سنکر صرف طویل قامتی اور دراز قدی کا تصور نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسے شخص کا تصور ابھرتا ہے۔ جو طویل القامت ہونے کے ساتھ عریض الصدر اور فراخ سینہ بھی ہو۔

سورۃ البقرۃ

(دیباچہ سورت)

اوپر عرض کیا جا چکا ہے کہ علامہ اپنی تحریک کی تبلیغ و اشاعت کے لئے قرآنی سورتوں متعلق اپنے تفسیری دیباچوں ہی سے کام نکالتے ہیں، اس حقیقت کو اچھی طرح نمایاں کرنے کیلئے ہم اسوقت سورۂ بقرہ کے دیباچہ کو زیر بحث لانا چاہتے ہیں۔

علامہ نے سورۂ بقرہ کے دیباچہ میں سب سے پہلے اسکی وجہ تسمیہ سے متعلق کچھ ارشاد فرمایا ہے۔ ہم بھی اسی کو موضوع بحث بنانا چاہتے ہیں، علامہ سورہ بقرہ کی وجہ تسمیہ پر یوں کلام فرماتے ہیں:۔

"قرآن مجید کی ہر سورۃ میں اسقدر وسیع مضامین بیان ہوئے ہیں کہ ان کیلئے مضمون کے لحاظ سے جامع عنوانات تجویز نہیں کئے جا سکتے۔ عربی زبان اگرچہ اپنی لغت کے اعتبار سے نہایت مالدار ہے مگر بہرحال ہے تو انسانی زبان ہی.... انسان جو زبانیں بھی بولتا ہے وہ اسقدر تنگ اور محدود ہیں کہ وہ ایسے الفاظ یا فقرے فراہم نہیں کر سکتیں جو ان وسیع مضامین کیلئے جامع عنوان بن سکتے ہوں اسلئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالٰے کی رہنمائی سے قرآن کی بیشتر سورتوں کیلئے عنوانات کے بجائے نام تجویز فرمائے ہیں جو محض علامت کا کام دیتے ہیں" (تفہیم القرآن ص۴۶)

علامہ کی یہ سطور بظاہر نہایت ہی سیدھی سادی اور بالکل ہی معصوم و بے ضرر نظر آتی ہیں لیکن اگر ذرا بھی غور و فکر اور دقت نظر سے کام لیا جائے تو بہ آسانی یہ حقیقت بھی ان کے بین السطور دیکھی جا سکتی ہے کہ علامہ نے اپنی ذہانت و فطانت کی نمائش کیلئے جہاں جہاں اس قسم کے "دفع دخل" اور "بیش بندی" سے کام لیا ہے اسکا انداز کچھ ایسا

خطرناک ہوگیا ہے کہ اس پر علامہ کی "نکتہ آفرینی" کی بجائے نعوذ باللہ منہ اللہ تعالیٰ کی "معذرت خواہی" کا شبہ ہونے لگتا ہے۔

غور فرمایئے موصوف کے یہ خط کشیدہ فقرے کہ "عربی زبان۔۔۔ بہرحال تو انسانی زبان ہی انسان جو زبانیں بھی بولتا ہے وہ اسقدر تنگ اور محدود ہیں کہ وہ ایسے الفاظ یا فقرے فراہم نہیں کر سکتیں جو ان وسیع مضامین کیلئے جامع عنوان بن سکتے ہوں"

کیا ان فقروں سے یہ بات مترشح نہیں ہوتی کہ جس طرح انسان اپنی تعبیرات میں عاجز و قاصر ہے نعوذ باللہ منہ اللہ تعالیٰ بھی اسی طرح اس بات پر قادر نہیں ہے کہ وہ ان وسیع مضامین کیلئے کوئی جامع عنوان فراہم کر سکے؟ اور ظاہر ہے کہ علامہ کی یہ "نکتہ آفرینی" "نکتہ آفرینی" تو یقیناً نہیں ہے بلکہ اس پر تو یہی گمان ہوتا ہے کہ موصوف اللہ تعالیٰ کی ترجمانی فرماتے فرماتے اسکی طرف سے "معذرت خواہی" کے فرائض بھی انجام دینے لگے ہیں۔

دوسرے مفسرین نے سورۃ البقرہ کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں بہت سی حکمتیں اور اسرار و رموز بیان فرمائے ہیں۔ علامہ کو ان حکمتوں سے اگر اتفاق نہ ہو یا انھیں اپنی مفسرانہ شان سے فروتر خیال فرماتے ہوئے قابل نقل و لائق التفات نہ سمجھتے ہوں تو بھی "سلامتی" کی راہ تو یہی تھی کہ وہ ایسی خطرناک "نکتہ آفرینی" کی بجائے اپنے قصور فہم ہی کا اعتراف فرما لیتے۔

وجہ تسمیہ سے متعلق مذکورہ بالا کلام کے بعد موصوف نے سورہ کے "زمانۂ نزول" اور "شان نزول" کی یکے بعد دیگرے دو سرخیاں قائم فرمائی ہیں۔ علیحدہ علیحدہ ان دو سرخیوں سے موصوف کا مدعا کیا ہے یہ بات پوری طرح واضح نہیں ہوتی۔ خاص کر دوسری سرخی "شانِ نزول" تو اپنے مندرجات کے پیش نظر صرف مغالطہ ہی پر مبنی کہی جا سکتی ہے کیونکہ "شانِ نزول" کی یہ سرخی دیکھکر ہر ناظر ابتداءً یہی تصور قائم کریگا کہ علامہ نے شاید پیروی جمہور چھوڑ دینے کی قسم توڑ کر یہاں اس سرخی کے تحت اس سورہ سے متعلق وہی اصطلاحی و متعارف شان نزول تحریر فرمایا ہوگا لیکن واقعہ یہ ہے کہ موصوف نے یہاں بھی جمہور کی پیروی سے مکمل پرہیز فرمایا ہے۔

چنانچہ وہ اپنی اس دوسری سُرخی کے ذیل میں اپنی بات یوں پیش فرماتے ہیں :-

"اس سورۃ کو سمجھنے کیلئے پہلے اسکا تاریخی پس منظر اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے" (تفہیم القرآن ص۴۶ ج ۱)

سوال یہ ہے کہ اگر علامہ کو "شانِ نزول" کی سُرخی قائم فرما کر بھی سُورہ کا پس منظر پیش کرنا تھا تو آخر اس سے پہلے والی سُرخی "زمانۂ نزول" کس مرض کی دوا کے طور پر تجویز فرمائی گئی تھی؟ سمجھ میں نہیں آتا کہ علامہ نے پس منظر بیان کرنے کیلئے "زمانۂ نزول" کا عنوان کیوں کافی نہ سمجھا؟ اور ایک سیدھا سادہ راستہ چھوڑ کر یہ راہ جدّت کیوں اختیار کی؟ اور کمال یہ کیا کہ "شانِ نزول" کی اس دوسری سُرخی کے تحت بھی متعارف و معروف شانِ نزول کا ذکر کہیں بھی جگہ نہ پاسکا، حالانکہ اردو و عربی ہر دو زبانوں میں بعض مترجمین و مفسرین نے اس سورہ کے متعدد حصوں سے متعلق علیحدہ علیحدہ شانِ نزول ذکر کیئے ہیں۔ مثلاً :-

(۱) علامہ جلال الدین سیوطی لباب النقول فی اسباب النزول میں فرماتے ہیں :-

سورہ بقرہ کی پہلی چار آیات مومنین کے حق میں ہیں اور اسکے بعد کی دو آیتیں کفّار کے بارے میں اور اسکے بعد کی تیرہ آیات منافقوں کے متعلق نازل ہوئی ہیں۔

(لباب النقول بر حاشیہ تنویر المقیاس ص۴)

(۲) اور مولانا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی اپنے حاشیۂ ترجمہ میں موضح قرآن سے نقل فرماتے ہیں کہ "مالک بن صیف نامی یہودی قرآن مجید کے متعلق مسلمانوں کے دلوں میں شبہے اور وسوسے ڈالتا تھا کہ حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اوپر جس کتاب کے نازل ہونیکا ذکر فرمایا کرتے ہیں تو یہ وہ کتاب نہیں ہے جسکا ذکر سابق کتب "توریت و انجیل" میں آیا ہے" اسکی تردید کیلئے ذَالِكَ الْكِتَابُ سے اشارہ فرماتے ہوئے ابتدائی آیات نازل ہوئیں۔

یہ شانِ نزول اصح المطابع نور محمد کے مترجم قرآن مجید میں بھی حاشیہ پر دیا گیا ہے۔

"شانِ نزول سے متعلق یہ بات اسی پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ پوری سورۂ بقرہ کے متعدد حصوں کے علیحدہ علیحدہ شانِ نزول علامہ سیوطی نے لباب النقول میں اور دوسرے مفسرین و مترجمین نے اپنی تفسیروں میں ذکر فرمائے ہیں۔

اور ظاہر بھی یہی ہے کہ پورا قرآن مجید جو چھوٹی بڑی ۱۱۴ (ایکسو چودہ) سورتوں پر مشتمل ہے اور جسکی جملہ مدتِ نزول ۲۳ سال ہے (دنوں کے اعتبار سے تقریباً سوا آٹھ ہزار دن ہوتے ہیں) اس سے متعلق شانِ نزول کی تعداد بھی تو کچھ ایسی ہی ہونی چاہیئے جسے قرین قیاس تو کہا جا سکے لیکن علامہ کے نظریہ و منصوبہ کے پیشِ نظر تو یہی انداز ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی یہ ۱۱۴ سورتیں شاید ۱۱۴ ہی (یا کچھ اور زائد ہی سہی) دنوں میں نازل ہو گئی ہونگی، کیونکہ موصوف اپنے دیباچۂ تفسیر میں یہ ارشاد فرما چکے ہیں کہ

"قرآن مجید کی ہر سورت دراصل ایک تقریر تھی جو دعوتِ اسلامی کے کسی مرحلہ میں ایک خاص موقع پر نازل ہوتی تھی" (ص دیباچۂ تفسیر)

اسی طرح یوں بھی ارشاد ہوا ہے کہ

"دعوتِ اسلامی کے سلسلے میں حسبِ موقع و ضرورت ایک تقریر نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی جاتی تھی اور آپ ایک خطبہ کی شکل میں لوگوں کو سنا دیتے تھے" (دیباچۂ تفسیر ص)

ان ارشادات کی روشنی میں تو یہی بات سمجھی جا سکتی ہے کہ پورا قرآن مجید کل ۱۱۴ (یا اس سے کچھ زائد) دنوں میں ہی نازل ہو گیا ہوگا۔ یا پھر علامہ کا گمان یہ ہوگا کہ ہر سورہ کے بعد دوسری سورہ کا نزول ایسے طویل وقفہ کے ساتھ ہوتا رہا کہ کل مدت ۱۱۴ دنوں سے بڑھکر سوا آٹھ ہزار دنوں تک طویل ہو گئی۔

مختصر یہ کہ علامہ نے "شانِ نزول" کی متعارف سرخی قائم فرمانے کے باوجود اسکے تحت کہیں تو تاریخی پس منظر بیان فرمایا ہے اور کہیں کچھ اور مگر واقعی اور اصل شانِ نزول بیان کرنے کی توفیق تو انھیں بہت کم ہی ہوئی ہے۔

ایک ضروری وضاحت
یہ خردہ گیریاں بے مقصد نہیں ہیں!

علامہ کی تفہیم سے متعلق احقر کے تبصرہ کی جلد اوّل کے مضامین جب قسط وار شائع ہو رہے تھے تو بعض اہل علم حضرات نے احقر کو مشورہ دیا تھا کہ تفہیم پر تبصرہ کے دوران علاّ کی چھوٹی موٹی گرفتوں اور خردہ گیریوں سے دامن بچاتے ہوئے صرف علمی وفکری اور دینی واعتقادی پہلو سے وارد ہونے والے ایسے ہی اعتراضات زیر بحث لائے جائیں جو بہر طور وقیع اور وزنی ہوں۔ بعض حضرات نے اپنی بات کی تائید میں… حضرت حکیم الامت علیہ الرحمہ کے کام کی مثال بھی دی تھی کہ جسطرح حضرت علیہ الرحمہ نے ڈپٹی نذیر احمد اور مرزا حیرت دہلوی کے تراجم کی غلطیوں کا انکشاف فرمانے کیلئے "اصلاح ترجمہ دہلویہ" اور "اصلاح ترجمہ مرزا حیرت" نامی دو مختصر سے رسالے تصنیف فرمائے تھے۔ احقر بھی اسی انداز پر چلے اور مختصر طور پر تفہیم القرآن میں پائی جانے والی غلطیوں کی نشاندہی کرتے ہوئے اپنے مختصر تبصرہ کر دینے ہی پر اکتفا کرے۔

احقر ایسے تمام حضرات اہل علم کی خدمت میں اظہار ممنونیت کے ساتھ ساتھ بکمال ادب اب یہ عرض کرنا چاہتا ہے کہ حضرت حکیم الامت علیہ الرحمہ کے پیش نظر جن تراجم کی غلطیاں تھیں ان کی حیثیت صرف ایک شخصی وانفرادی ترجمہ کی تھی جنکی بنیاد کسی تحریک پر نہ تھی اور نہ ہی انکی پشت پر کوئی جماعت تھی اسلئے انکا سرسری جائزہ اور مختصر نقد کافی ہو گیا تھا۔ اسوقت کی صورت حال اس سے مختلف ہے، احقر کا موضوع تنقید علامہ مودودی کی تفسیر تفہیم القرآن ہے جسکی بنیاد موصوف کی "حکومت الہیہ" پر رکھی گئی ہے پھر اس تفسیر کی پشت پر موصوف کی ایک جماعت ہے جو ہر ممکن طریقہ پر اس کی تبلیغ واشاعت کیلئے کمربستہ ہے اسلئے احقر کے پیش نظر صرف علامہ کی تفسیر ہی پر نقد وتبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ احقر کے مدِ نظر یہ مقصد بھی ہے کہ اپنی نظر مطالعہ اور نگاہ تبصرہ کو گہرائی تک لیجا کر اس ضمن میں اصل تحریک کے تار و پود بھی بکھیر دئے جائیں۔ اس وجہ سے احقر اسی طرز تنقید کو… ضروری سمجھتے ہوئے اسے اختیار کرنے پر مجبور ہے۔

یہ پیچ کی راس ہو بیکا کرشمہ ہے

بطور جملۂ معترضہ یہ ضروری وضاحت کر دی گئی ورنہ گفتگو تو چل رہی تھی علامہ کے بیان کردہ نرالے شانِ نزول کی کہ علامہ لوگوں کو دکھلانے کیلئے سُرخی تو قائم فرماتے ہیں شانِ نزول کی مگر اس سُرخی کے تحت جو مضامین وہ بیان فرماتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر تو ایسے ہی ہوتے ہیں جنھیں معروف اصطلاح کے مطابق تو شانِ نزول نہیں کہا جاسکتا مگر علامہ کسی وجہ سے ایسا کرنا ضروری سمجھتے ہیں جس پر ہم ابھی روشنی ڈالنے جارہے ہیں ۔

اس موقع پر کسی صاحب کو یہ غلط فہمی ہرگز نہ ہونی چاہیئے کہ راقم السطور علامہ کی جدّت آفرینی اور تجدد لپسندی پر کوئی قدغن اور پابندی لگانا چاہتا ہے ، نہیں ہرگز نہیں ، احقر کو موصوف کی جدّت طرازی پر مطلق اعتراض نہیں ہے بلکہ احقر کا .... منشائے اعتراض صرف یہ ہے کہ علامہ کو اگر جدّت پسندی سے کام لینا تھا ، شوق سے کام لیتے ۔ انھیں عام مفسرین کے برخلاف ہر سورہ کا تاریخی پس منظر بیان کرکے اس ضمن میں اپنی تحریک کا پس منظر بھی اُجاگر اور نمایاں کرنا تھا وہ ضرور ایسا کرتے لیکن اس صورت میں اپنی اس جدّت طرازی کیلئے انھیں عنوان بھی تو جدید ہی استعمال کرنا تھا جو انھوں نے نہیں کیا ـــــ یہ تو کوئی معقول بات نہ ہوئی کہ موصوف کو بیان تو کرنا ہے ۔ ایک جدید مضمون اور اس کیلئے عنوان تجویز کیا جارہا ہے وہی فرسودہ اور پُرانا "شانِ نزول" ـــــ چہ خوش شاید گڑ کھانا اور گلگلوں سے پرہیز کرنا ایسے ہی موقع کے لیئے بولا جاتا ہے ۔

علامہ جدّت آفرین کو "قدامت" گوارا نہیں ہے تو پھر "شانِ نزول" کا قدیم عنوان بھی تو قدیم مفسرین اور قدیم مولوی ملاؤں کی یادگار ہے اس اصطلاح کے استعمال سے بھی تو موصوف کا وہ قلم جو طرز جدید ہی کا دلدادہ ہے پُرانا گنہگار ہوا جاتا ہے ۔

راقم السطور علامہ کے کمالِ فن کو جہاں تک سمجھ سکا ہے وہ یہ ہے کہ موصوف کا اصل منظورِ نظر تو نوجوان کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ ہے لیکن انھیں فکر اسکی بھی رہتی ہے کہ قدامت پسند طبقہ میں جو لوگ

طرزِ جدید کو گوارا کر سکیں اور اپنے سے آپ ادھر آنا چاہیں تو انھیں بھی آنے دیا جائے اسی لئے موصوف اپنی تحریروں میں بالعموم یہ حکمت و مصلحت بھی ملحوظ رکھتے ہیں کہ ان کا... کوئی ناظر نہ تو انھیں قدامت پسند مولوی، ملّا سمجھنے لگے اور نہ ہی انھیں خالص... تجد دلپسند، مغربیت زدہ اور ماڈرن مستشرق خیال کر بیٹھے، بلکہ وہ یہ چاہتے ہیں کہ لوگ انھیں خود ان کی تصریح کے مطابق "بیچ کی راس" کا آدمی (یعنی ماڈرن مولوی) شمار کریں، یہی وجہ ہے کہ وہ حسبِ موقع وضرورت اپنی متجددانہ کارگذاریوں کا عنوان اور انکا لیبل قدیم اصطلاحات کی شکل میں بھی پیش کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اسی مصلحت کے تحت انھوں نے اپنے مدعائے جدید یعنی سورتوں کے تاریخی پس منظر کے ضمن میں اپنی تحریک کی ذہن سازی کیلئے "شانِ نزول" کی قدیم اصطلاح کا استعمال بھی ضروری سمجھا ہے۔ اس سے مقصد یہی ہے کہ ناظرینِ تفہیم میں جو طبقہ اس قسم کی اصطلاحات سے مانوس ہے اسے اسکے ذوق وطلب کے موافق بھی انکی کی مانوس اصطلاحات ملتی رہیں کہ وہ خالص قسم کے تجدد سے متاثر مغربیت زدہ تعبیرات کو دیکھکر متوحش نہ ہونے پائے۔

مختصر یہ کہ علامہ نے اسطرح اپنے "فرضی شانِ نزول" کے نام پر ہر سورہ کا تاریخی پس منظر اور اس پس منظر کے پس پردہ اپنی تحریک کیلئے ناظرینِ تفہیم کی ذہن سازی کی... مبارک خدمت انجام دینا چاہا ہے۔

سورۂ بقرہ کا شانِ نزول ملاحظہ ہو ان تمہیدی وضروری گذارشات کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر علامہ نے سورۂ بقرہ کا شانِ نزول جس انداز سے پیش فرمایا ہے مختصر طور پر اسکے بعض اقتباسات اور انکا تجزیہ وتبصرہ بھی پیشِ خدمت کر دیا جائے۔ ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:۔

(۱) "ہجرت سے قبل جب تک مکّہ میں اسلام کی دعوت دیجاتی رہی خطاب بیشتر مشرکین عرب سے تھا جن کیلئے اسلام کی آواز ایک نئی اور غیر مانوس آواز تھی، اب ہجرت کے بعد سابقہ یہودیوں سے پیش آیا جنکی بستیاں مدینہ سے بالکل ہی متصل واقع تھیں۔

یہ لوگ توحید، رسالت، وحی، آخرت اور ملائکہ کے قائل تھے، اس ضابطۂ شرعی کو تسلیم کرتے تھے جو خدا کی طرف سے ان کے نبی موسیٰ علیہ السّلام پر نازل ہوا تھا اور اصولاً انکا دین وہی اسلام تھا جسکی تعلیم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم دے رہے تھے۔ لیکن صدیوں کے مسلسل انحطاط نے ان کو اصل دین سے بہت دور ہٹا دیا تھا ان کے عقائد میں بہت سے غیر اسلامی عناصر کی آمیزش ہو گئی تھی جن کے لیئے توراۃ میں کوئی سند موجود نہ تھی، ان کی عملی زندگی میں بکثرت ایسے رسوم اور طریقے رواج پا گئے تھے جو اصل دین میں نہ تھے اور جن کیلئے توراۃ میں کوئی ثبوت موجود نہ تھا، خود توراۃ کو انھوں نے انسانی کلام کے اندر خلط ملط کر دیا تھا اور خدا کا کلام جس حد تک لفظاً یا معنیً محفوظ تھا اسکو بھی انھوں نے اپنی من مانی.... تاویلوں اور تفسیروں سے مسخ کر رکھا تھا۔ دین کی حقیقی روح ان میں سے نکل چکی تھی اور ظاہری مذہبیت کا محض ایک بے جان ڈھانچہ باقی تھا جسکو وہ سینہ سے لگائے ہوئے تھے۔ ان کے علماء اور مشائخ ان کے سرداران قوم اور ان کے عوام سب کی اعتقادی، اخلاقی اور عملی حالت بگڑ گئی تھی اور اپنے اس بگاڑ سے ان کو ایسی محبت تھی کہ وہ کسی اصلاح کو قبول کرنے پر تیار نہ ہوتے تھے۔

یہ لوگ حقیقت میں بگڑے ہوئے مسلمان تھے جن کے ہاں بدعتوں اور تحریفوں، موشگافیوں اور فرقہ بندیوں، استخواں گیری و مغز فراموشی، خدا فراموشی و دنیا پرستی کی بدولت انحطاط اس حد کو پہنچ چکا تھا کہ وہ اپنا اصل نام "مسلم" تک بھول گئے تھے۔ محض "یہودی" بنکر رہ گئے تھے اور اللہ کے دین کو انھوں نے محض نسل اسرائیل کی آبائی وراثت بنا کر رکھ دیا تھا۔ پس جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ پہنچے تو اللہ تعالےٰ نے آپ کو ہدایت فرمائی کہ ان کو اصل دین کی طرف دعوت دیں۔ چنانچہ سورۂ بقرہ کے ابتدائی پندرہ سولہ رکوع اسی دعوت پر مشتمل ہیں۔

(۲) مدینہ پہنچکر اسلامی دعوت ایک نئے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی مکہ میں تو معاملہ صرف اصول دین کی تبلیغ اور دین قبول کرنیوالوں کی اخلاقی تربیت تک محدود تھا مگر

ہجرت کے بعد جب عرب کے مختلف قبائل کے وہ سب لوگ جو اسلام قبول کر چکے تھے ہر طرف سے سمٹ کر ایک جگہ جمع ہونے لگے اور انصار کی مدد سے ایک چھوٹی سی اسلامی ریاست کی بنیاد پڑ گئی تو اللہ تعالیٰ نے تمدن، معاشرت، معیشت، قانون اور سیاست کے متعلق بھی اصولی ہدایات دینی شروع کیں اور یہ بتایا کہ اسلام کی اساس پر یہ نیا نظامِ زندگی کس طرح تعمیر کیا جائے۔ اس سورت کے آخری ۲۳ رکوع زیادہ تر انہی ہدایات پر مشتمل ہیں جن میں سے اکثر ابتدا ہی میں بھیج دی گئی تھیں اور بعض متفرق طور پر حسبِ ضرورت بعد میں بھیجی جاتی رہیں۔

(۳) "ہجرت کے بعد اسلام اور کفر کی کشمکش بھی ایک نئے مرحلے میں داخل ہو چکی تھی، ہجرت سے پہلے اسلام کی دعوت خود کفر کے گھر میں دی جا رہی تھی اور متفرق قبائل میں سے جو لوگ اسلام قبول کرتے تھے وہ اپنی اپنی جگہ رہ کر ہی دین کی تبلیغ کرتے اور جواب میں مصائب اور مظالم کے تختۂ مشق بنتے تھے مگر ہجرت کے بعد جب یہ منتشر مسلمان مدینہ میں جمع ہو کر ایک جتھا بن گئے اور انھوں نے ایک چھوٹی سی آزاد ریاست قائم کر لی تو صورتِ حال یہ ہو گئی کہ ایک طرف چھوٹی سی بستی تھی اور دوسری طرف تمام عرب اس کا استیصال کر دینے پر تلا ہوا تھا۔ اب اس مٹھی بھر جماعت کی کامیابی کا ہی نہیں بلکہ اس کے وجود و بقا کا انحصار بھی اس بات پر تھا کہ اوّلاً وہ پورے جوش و خروش کے ساتھ اپنے مسلک کی تبلیغ کر کے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو اپنا ہم عقیدہ بنانے کی کوشش کرے۔ ثانیاً وہ مخالفین کا برسرِ باطل ہونا اس طرح ثابت کر دے کہ کسی ذی عقل انسان کو اس میں شبہ نہ رہے۔ ثالثاً بے خان ومان ہونے اور تمام ملک کی عداوت و مزاحمت سے دوچار ہونے کی بنا پر فقر و فاقہ اور ہمہ وقت بے امنی و بے اطمینانی کی حالت ان پر طاری ہو گئی تھی۔ ان میں وہ ہراساں نہ ہوں بلکہ پورے صبر و ثبات کے ساتھ ان حالات کا مقابلہ کریں اور اپنے عزم میں ذرا تزلزل نہ آنے دیں۔

سابعًا : وہ پوری دلیری کے ساتھ ہر اس مسلح مزاحمت کا مقابلہ کرنے کیلئے تیار ہو جائیں جو ان کی دعوت کو ناکام کرنے کیلئے کسی طاقت کی طرف سے کیجائے اور اس بات کی ذرا پرواہ نہ کریں کہ مخالفین کی تعداد اور ان کی مادی طاقت کتنی زیادہ ہے۔
ثامنًا : ان میں اتنی ہمت پیدا کی جائے کہ اگر عرب کے لوگ اس نئے نظام کو جو اسلام قائم کرنا چاہتا ہے فہمائش سے قبول نہ کریں تو انھیں جاہلیت کے فاسد نظام زندگی کو بزور مٹا دینے میں بھی تامل نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس سورۃ میں ان پانچوں امور کے متعلق ابتدائی ہدایات دی ہیں۔ (صفحہ ۱۷)

تجزیہ و تبصرہ علامہ کے بیان فرمودہ شان نزول کے طول طویل اقتباسات اوپر نقل ہوئے ہمارے ناظرین کرام میں جن حضرات نے کسی دوسری تفسیر میں کسی سورہ یا آیت کا شان نزول ملاحظہ فرمایا ہوگا وہ اچھی طرح واقف ہوں گے کہ حضرات مفسرین جس چیز کو "شانِ نزول" کے عنوان سے ذکر فرماتے ہیں وہ علامہ کے اس بیان فرمودہ شانِ نزول سے کسقدر مختلف چیز ہوتی ہے مثلاً اس سورہ بقرہ کی متعدد آیات سے متعلق انکے شانِ نزول اسطرح بیان کئے گئے ہیں چند ملاحظہ ہوں :-

(۱) سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات کا شان نزول مالک بن صیف یہودی قرآن مجید کے بارے میں مسلمانوں کے دلوں میں شک ڈالتا رہتا تھا اور کہتا تھا کہ یہ قرآن وہ کتاب نہیں ہے جس کا تذکرہ پچھلی آسمانی کتابوں میں کیا گیا ہے۔ اس شک کو دور کرنے کے لئے ابتدائی ۱۹ آیات نازل ہوئیں جن میں سے پہلی چار مومنین و متقین کی مدح و توصیف میں ہیں اسکے بعد کی دو آیات اہلِ کفر کی مذمت میں ہیں اور اس کے بعد کی تیرہ آیات منافقین کی مذمت اور برائی میں ہیں۔

(۲) سورۂ بقرہ کی آیت نمبر ۱۶۴ اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الآیۃ حضرات مفسرین نے اس آیت شریفہ کا شان نزول یہ بیان فرمایا ہے کہ جب اس سے پہلے کی آیت وَاِلٰھُکُمْ اِلٰہٌ وَّاحِدٌ نازل ہوئی تو کفار نے

کہا کہ بھلا دنیا بھر کیلئے صرف ایک خدا کیسے کافی ہو سکتا ہے اگر (حضرت) محمد سچے ہیں تو دعوی توحید کی کوئی دلیل بیان کریں۔ اس موقع پر یہ آیت اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ، لِقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ تک نازل ہوئی۔

(۳) سورہ بقرہ ختم کی آیات

حضرات مفسرین بیان فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالے کا یہ ارشاد "اِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْۤ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ یُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ" (اگر تم ظاہر کرو جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے یا اسے چھپاؤ اللہ تعالیٰ تم سے اس کا حساب لیں گے) حضرات صحابہ کو معلوم ہوا تو وہ یہ سنکر گھبرا اُٹھے۔ چنانچہ حضرت صدیق اکبر اور معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ ہمارے دل تو ہمارے قبضہ و اختیار میں نہیں ہیں۔ اگر دلی وسوسوں پر باز پرس ہوئی تو ہم سب کیسے بچ سکیں گے۔ تو آپنے سب کو یہ تلقین فرمائی کہ جو کچھ حکم ربانی نازل ہوا اسکی تعمیل و اطاعت کا پختہ قصد کرو اور کہو سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا (ہم نے حکم سُن لیا اور اسکی تعمیل کی) صحابۂ کرام نے اسکے مطابق عمل کیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اپنا یہ ارشاد نازل فرمایا لَا یُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا یعنی اللہ تعالے کسی شخص کو اس کی قدرت سے زائد تکلیف نہیں دیتا،، مطلب یہ ہے کہ بے اختیاری میں جو دلوں میں وسوسے آتے ہوں وہ قابل مواخذہ نہیں ہیں ان پر باز پرس نہ ہوگی۔

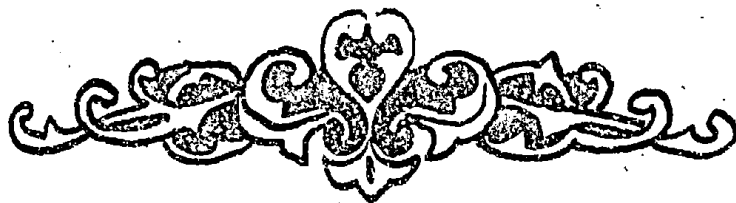
مثال کے طور پر سورہ بقرہ کے تین مختلف حصّوں کی متعدد آیات کے شانِ نزول یہاں نقل کر دئے گئے۔ اس طرح قرآن کی بیشتر آیات اور سورتوں کے شانِ نزول..... لباب النقول اور اس موضوع کی دوسری کتابوں میں موجود ہیں لیکن علامہ نے ان سب کو چھوڑ چھاڑ کر اپنے من مانی انداز میں ہر سورۃ کا ایک مخصوص پس منظر اور مختصر طور پر اسکا خلاصہ بیان کر دیا ہے اور لوگوں کو مغالطہ میں رکھنے کیلئے اسی کو شانِ نزول کا نام دیدیا ہے۔

ایک تیر سے دو شکار

علامہ نے اس طرح اصل شانِ نزول کو نظر انداز کر کے دوسرے فرضی شانِ نزول جو سپرد قلم فرمائے ہیں اس سے

انھیں دو مقصد حاصل ہوئے ہیں۔

ایک تو یہ کہ انھیں اس طرح اپنی تحریک کے لئے ذہن سازی کے مواقع بڑی آسانی سے فراہم ہو جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کے مندرجہ بالا شانِ نزول میں خط کشیدہ فقروں پر غور فرمایا جائے۔ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ نے اپنے دَور کے حالات کو من و عن پچھلے دَور کے یہود پر چسپاں کرنیکی کوشش کی ہے۔

دوسرے یہ کہ اس طرح انھوں نے اپنے معتقدین کی نظر میں دوسرے مفسرین کے نقل کردہ شان نزول کو درجۂ اعتبار سے ساقط بھی فرمانا چاہا ہے کیونکہ ہر ناظر تفہیم کو مختلف ذرائع سے پہلے ہی یہ باور کرایا جا چکا ہے کہ تفہیم القرآن کے ماسوا جملہ تفاسیر غیر معتبر وغیر مستند اور رطب و یابس کا مجموعہ ہیں اسی لئے لامحالہ ہر ناظر دوسری تفاسیر میں نقل شدہ اصلی شان نزول کو بھی غیر معتبر اور ناقابلِ التفات سمجھے گا۔ حالانکہ اہلِ نظر پر یہ حقیقت مخفی نہیں ہے کہ آیاتِ قرآنی کے یہ شانِ نزول قرآن فہمی میں بھی بیحد معین اور انتہائی مفید ہوتے ہیں۔ ان سے صرف نظر کر لینے کے بعد نہ صرف یہ کہ قرآن فہمی میں دشواری کا سامنا ہوگا بلکہ اس سے تاریخ نزول قرآن کا ایک اہم باب ہی ہمیشہ ہمیش کیلئے بند ہو جائے گا۔ افسوس کہ علامہ نے اپنی جدّت طرازی کی بدولت یہ مبارک خدمت بھی انجام دے ڈالی ہے۔

تفسیر سورۂ بقرہ

(۱) حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو:۔ (تفہیم القرآن جلد اوّل پارہ الم رکوع پہلا آیت ۳ حاشیہ ۵ صفحہ ۵۰)

علامہ مودودی صاحب "وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ" کے تفسیری حاشیہ ۵ میں چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں:۔

"یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیئے کہ "اقامت الصلوٰۃ" ایک جامع اصطلاح ہے اسکے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ آدمی پابندی کے ساتھ نماز ادا کرے بلکہ اسکا مطلب یہ ہے کہ اجتماعی طور پر نماز کا باقاعدہ نظام قائم کیا جائے۔ اگر کسی بستی میں ایک شخص انفرادی طور پر نماز کا پابند ہو لیکن جماعت کے ساتھ اس فرض کے ادا کرنے کا نظم نہ ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہاں نماز قائم کی جارہی ہے" (تفہیم القرآن جلد اوّل ص۵۰)

تبصرہ:۔ علامہ کے اس ارشاد پر چند سوالات پیدا ہوتے ہیں جنکے جواب کے بغیر یہ ارشاد کوئی حقیقت نہیں رکھتا:۔

(۱) علامہ کی یہ بات تو تسلیم کیجاسکتی ہے کہ "اقامت صلوٰۃ" ایک "اصطلاح" ہے لیکن اس اصطلاح کی جو تشریح علامہ فرمارہے ہیں وہ محتاج ثبوت ہے، جب تک یہ ثبوت فراہم نہ ہو کہ "اقامت صلوٰۃ" کا یہ مفہوم جمہور مفسرین کی تفسیروں میں بھی بیان کیا گیا ہے۔ صرف علامہ کے فرمادینے سے تو آیت قرآنی کی صحیح تعبیر و تفسیر نہ کہا جاسکے گا۔ بلکہ یہ علامہ کی خالص من مانی اور آزاد ترجمانی ہی کہلائے گی۔

دوسرے مفسرین نے عام طور پر "اقامت صلوٰۃ" کی جو تشریح و تفسیر کی ہے اسکا اندازہ ذیل کے اقتباسات سے لگایا جاسکتا ہے، دوسرے حضرات مفسرین نے "يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ" کی تفسیر میں

کیا تحریر فرماتے ہیں۔ ملاحظہ فرمایا جائے :۔

(۱) حضرت حکیم الامت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں :۔ " اور قائم رکھتے ہیں نماز کو (قائم رکھنا یہ ہے کہ اس کو پابندی کے ساتھ اس کے وقت میں پورے شرائط و ارکان کے ساتھ ادا کریں)

(۲) حضرت شیخ الہند علیہ الرحمہ فرماتے ہیں :۔ " ہمیشہ رعایت حقوق کے ساتھ وقت پر ادا کرتے ہیں)

(۳) مولانا فتح محمد جالندھری فرماتے ہیں :۔ " اور آداب کے ساتھ نماز پڑھتے " (ہیں)

(۴) مولینا عاشق الٰہی صاحب میرٹھی فرماتے ہیں :۔ " اور درست رکھتے ہیں نماز کو "

(۵) مولانا عبدالحق حقانی فرماتے ہیں :۔ " تعدیل ارکان اور نہایت خشوع و خضوع اور حضور قلب سے نماز ادا کرتے ہیں ")

(۶) مولانا حبیب احمد کیرانوی صاحب حل القرآن فرماتے ہیں :۔ " اور نماز کو باقاعدہ ادا کرتے ہیں "

(۷) مولانا عبدالماجد دریابادی فرماتے ہیں :۔ " اور نماز کی پابندی کرتے ہیں (وقت کے، خشوع کے، تعدیل ارکان کے " (غرض جملہ لوازم باطنی و شرائط ظاہری کے ساتھ)

اردو تفسیروں میں سے یہ چند تفسیروں کے اقتباسات ہیں۔ ان میں سے ایک مفسر نے بھی " اقامت صلوٰۃ " کی تفسیر نماز باجماعت سے نہیں کی ہے۔ عربی تفسیروں میں بھی بالعموم یہی باتیں کہی گئی ہیں جو اردو کے مفسرین نے بیان کی ہیں۔

علامہ کی یہ غلطی ایک غلط بنیاد پر مبنی ہے

ممکن ہے بعض حضرات پر وہ فرق واضح نہ ہو سکا ہو جو علامہ کی تفسیر بالا اور دوسرے حضرات اعلام کی تفسیروں میں پایا جاتا ہے اسلئے ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ہم مختصر طور پر اسے بھی واضح کر دیں۔

علامہ کے مندرجہ بالا ارشاد کو اگر بغور دیکھا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ موصوف کا مرکزی خیال یہ نہیں ہے، کہ نماز پڑھنے والا نماز کو بروقت ادا کرے، ظاہری شرائط اور باطنی لوازم کیساتھ ادا کرے اور اسپر مداومت اور پابندی بھی کرے، بلکہ موصوف کا سارا زور اسپر ہے کہ " اجتماعی طور پر نماز کا باقاعدہ نظام قائم کیا جائے " موصوف کو اقامت صلوٰۃ کیلئے نہ تو

رعایت ارکان و شرائط اور رعایت آداب کی ضرورت محسوس ہوئی نہ حضورِ قلب اور خشوع و خضوع کی ضرورت سمجھ میں آئی — بس اتنی ہی بات وہ سمجھ سکے کہ "اجتماعی طور پر نماز کا باقاعدہ نظام قائم کیا جائے۔"

اب اگر کوئی صاحب یہ سراغ لگانا بھی ضروری سمجھیں کہ علامہ کی اس غلطی کو کس وجہ سے بنیادی غلطی کہا گیا ہے تو یہ بڑی آسانی سے سمجھی جاسکتی ہے، علامہ کی اس غلطی کی بنیاد انکا یہ غلط نظریہ ہے کہ "وہ انفرادی حالت میں ادا کی گئی نماز کو (خواہ وہ کتنی ہی رعایت ارکان و آداب کے ساتھ ادا کی گئی ہو) اقامت صلوٰۃ کا مصداق ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں چنانچہ وہ اپنی اسی مذکورہ بالا تحریر میں یہ بھی فرما گئے ہیں :-

"اگر کسی بستی میں ایک شخص انفرادی طور پر نماز کا پابند ہو لیکن جماعت کے ساتھ اس فرض کے ادا کرنے کا نظم نہ ہو تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہاں نماز قائم کی جارہی ہے"

علامہ نے اس عبارت میں جس صحافتی فنکاری کا مظاہرہ فرمایا ہے ضرورت ہے کہ اس فنکاری کا جواب بھی اسی انداز میں دیدیا جائے۔ علامہ نے یہ تو ارشاد فرمادیا کہ جس بستی میں صرف ایک شخص پابند نماز ہو (تو اس بستی کیلئے) یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہاں نماز قائم کیجارہی ہے۔ علامہ کی یہ صحافتی فنکاری قابلِ غور ہے کہ اللہ تعالیٰ تو متقین کی پہچان بیان فرماتے ہوئے ان کی ایک پہچان اقامت صلوٰۃ بتا رہے ہیں اور علامہ ہیں کہ بڑی صفائی سے متقین کو چھوڑ چھاڑ کر اس بستی کیلئے فتویٰ صادر فرمائے دے رہے ہیں کہ "یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہاں نماز قائم کی جارہی ہے"

خدارا کوئی صاحب علم اہلِ انصاف یہ بتانیکی زحمت فرمائیں کہ آیت شریفہ میں انسانوں مسلمانوں اور متقیوں کی اقامت صلوٰۃ کا ذکر کیا جارہا ہے یا انکی بستیوں کیلئے فرمایا جارہا ہے کہ وہ جس بستی میں بستے ہوں وہاں اجتماعی طور پر نماز کا باقاعدہ نظام قائم ہو؟ اگر آیت شریفہ میں یہ بات نہیں کہی گئی ہے تو موصوف کی یہ تشریح و ترجمانی انکی اپنی من مانی ہی تو کہی جائیگی۔

اب علامہ کے اسی مندرجہ بالا ارشاد پر متوجہ ہونیکے چند سوالات بھی پیش خدمت ہیں

ان پر اچھی طرح غور فرما کر صورتِ حال کا صحیح اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

(۱) آیت شریفہ میں "اقامتِ صلوٰۃ" کی پہچان اور اس کا حکم انسانوں (متقی مسلمانوں) کیلئے یا اس بستی کیلئے ہے جہاں وہ رہتے ہوں؟ ظاہر ہے کہ یہ پہچان اور اسکا حکم متقی... مسلمانوں ہی کیلئے ہے، بستی کیلئے نہیں ہے تو پھر علامہ نے منفی پہلو سے جواب دینے کے لئے اس بستی کیلئے یہ فتویٰ کیسے صادر فرمایا؟ یہ بات اسوقت کھل کر سامنے آسکتی تھی جب علامہ اس بستی کے اس اکیلے شخص کیلئے بھی کچھ ارشاد فرما دیتے جو انفرادی طور پر نماز کا پابند ہے۔ وہ پوری رعایت ارکان و آداب کے ساتھ نماز ادا کرتا ہے مگر ہے وہ اکیلا ہی (خواہ اسوجہ سے کہ وہ وہاں کا تنہا مسلمان ہے یا دوسرے مسلمان بے نمازی ہیں) تو یہ شخص مقیم صلوٰۃ ہے یا نہیں؟ علامہ کی تشریح اس کے مقیم صلوٰۃ ہونے کی نفی کرتی ہے۔

(۲) خود صاحبِ قرآن حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ابتدائی دَور میں اور آپ کے بعض صحابہ نے بھی آغاز اسلام میں انفرادی طور پر نمازیں پڑھی ہونگی اسوقت انھیں اقامت صلوٰۃ کا عامل کہا جائے گا یا نہیں؟

ان گذارشات کی روشنی میں یہ حقیقت روز روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ کا مندرجہ بالا ارشاد صرف انکے تحریکی نظریہ پر مبنی اور انکی من مانی ترجمانی کا نتیجہ ہے، موضوع کی ایسی ترجمانی و تفسیر نے انکے حقیقی متبعین اور محبین صادقین پر کیا اثر ڈالا ہے اسکا کچھ اندازہ علامہ سلیمان ندوی علیہ الرحمہ کے اس مکتوب سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے جماعت کے سرگرم کارکن مولانا مسعود عالم ندوی کو تحریر فرمایا تھا۔ حضرت سید صاحب نے... علامہ مودودی کی نام نہاد تحریک اسلامی سے اپنے اختلاف کی وجوہ بیان کرتے ہوئے ایک جگہ یہ بیان فرمائی ہے:-

"دین کو تمام تر سیاسیات و نظام سلطنت بنا دینے سے یہ ڈر لگتا ہے کہ اسکو اہمیت اس قدر نہ دی جائے یا متاثرہ حلقہ پر یہ اثر نہ پڑ جائے کہ دین کے وہ اجزاء جنکا تعلق دین کے ماورائے مادی حقائق اور عبادات سے ہے وہ یکسر بیکار اور تہی مایہ معلوم ہونے لگیں — اس اندیشہ کی تھوڑی سی تصدیق

آپ کی جماعت کے ایک وکیل صاحب (یعنی میاں محمد طفیل صاحب موجودہ امیر جماعت اسلامی پاکستان جو اسوقت قیم جماعت تھے) سے ہوئی جو الہ آباد کی مجلس شوریٰ میں شرکت کیلئے تشریف لیجا رہے تھے، انھوں نے ازراہ عنایت ندوہ آکر مجھ سے ملاقات کی اور گفتگو کا آغاز اس انداز میں فرمایا جس سے مقصود یہ تھا کہ "یہ بظاہر الٹی سیدھی نماز اور روزہ اصل قیام نظام دینی کے بغیر بیکار ہیں" میں سمجھا کہ بیچارہ ابھی "نئے شدھ" ہوا ہے جوش میں اسکو ایسا نظر آتا ہے " بہر حال میرے اندیشے تھے اور ہیں "

اس گفتگو میں میاں محمد طفیل صاحب نے علامہ ندوی پر اپنی تحریک کی ضرورت و اہمیت ظاہر کرنے کیلئے جو کچھ ارشاد فرمایا اور جسے علامہ نے ان کے "نئے نئے شدھ" ہونیکا نتیجہ سمجھا ہے، حقیقت واقعہ یہی ہے کہ میاں طفیل صاحب نے اپنے استاد علامہ مودودی سے جو سبق پڑھ رکھا تھا بطور آموختہ اسے سید صاحب کے سامنے دہرا دیا تھا۔ ایسے نظریات کے اصل جنم داتا تو یہی علامہ مودودی ہی ہیں جنھوں نے اپنی مختلف تصنیفات خطبات، تفہیمات، تنقیحات اور اپنی شاہکار تفسیر (تفہیم القرآن) میں اپنے ہی نظریات نہایت ہوشیاری اور چابکدستی سے سمو دئے ہیں جسکے نتیجہ میں دین و شریعت کا سارا مجموعہ ایمان و ایقان اپنی روح اخبات و انابت اور تضرع و خشیت سے عاری ہوکر بالکل بے جان خالص قسم کی سیاسی تحریک اور حکومتی جدوجہد کا ایک سبز باغ ہے جس پر مختلف دور میں مختلف سائن بورڈ لگائے جاتے رہے ہیں۔ یہ سائن بورڈ ابتدائی دور میں تو حکومت الہیہ کے خوش آیند الفاظ پر مشتمل تھا، پھر دوسرے دور میں یہ.... سائن بورڈ تحریک اقامت دین کے الفاظ میں تبدیل ہوگیا پھر پاکستان کے مقامی حالات کے تحت تیسرے دور میں جماعت اسلامی نے دوسرے لوگوں کی نقل میں.... نظام مصطفےٰ کا سائن بورڈ لگالینا ہی بہتر سمجھا۔ علامہ کی اسی مصلحت اندیشی اور ابن الوقتی کو حضرات علمائے حق نے اچھی طرح محسوس و مشاہدہ کرلینے کے بعد ہی اسے اصل دین سے بے تعلق اور صرف ایک سیاسی تحریک سمجھکر اس سے اختلاف کرنا ضروری سمجھا۔

(۲) حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو (تفہیم القرآن جلد اوّل پارہ الم رکوع پہلا آیت حاشیہ صفحہ ۵۱)

علامہ مودودی صاحب وَبِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ ۝ کی تشریح فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں :-

" دنیا کا موجودہ نظام ابدی نہیں ہے بلکہ ایک وقت پر جسے صرف خدا ہی جانتا ہے اسکا خاتمہ ہو جائے گا۔ اس عالم کے خاتمے کے بعد خدا ایک دوسرا عالم بنائے گا اور اس میں پوری نوع انسانی کو جو ابتدائی آفرینش سے قیامت تک زمین پر پیدا ہوئی تھی بیک وقت دوبارہ پیدا کریگا اور سب کو جمع کرکے ان کے اعمال کا حساب لے گا اور ہر ایک کو اس کے کئے کا پورا پورا بدلہ دیگا " (تفہیم القرآن جلد اوّل صفحہ ۵۱)

تبصرہ :- مندرجہ بالا اقتباس کا خط کشیدہ حصہ لائق ملاحظہ اور قابل غور ہے۔ موصوف کے یہ فقرے جس ذہنی و فکری کجی کی غمازی کر رہے ہیں اس کا اندازہ لگایا جائے! کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ موصوف کی اس تفسیری نکتہ سنجی کا قدرداں کوئی قاری ان فقروں کے پڑھنے کے بعد عالم آخرت کے دو خاص مقامات (جنّت و دوزخ) کو فی الوقت بھی موجود سمجھ سکے گا؟ جبکہ پوری نوع انسانی کی ایک بڑی تعداد کو انھیں مقامات (جنّت دوزخ) میں جائے رہائش اور سکون و قرار ملتا ہے۔ اور اسی وجہ سے معراج کے موقع پر حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو ان مقامات موجودہ کا معاینہ و مشاہدہ بھی کرا دیا گیا ہے لیکن موصوف نے اپنے حلقۂ مریدین کے سائنسی علم و یقین کو مجروح فرمانا گوارہ نہ سمجھا اور اس جگہ عالم آخرت سے متعلق ایسا اسلوب بیان اختیار کیا جسے پڑھنے والا یہی تاثر لے سکیگا کہ نعوذ باللہ منہ اللہ تعالیٰ کو یہ عالم آخرت پیدا کرنے کی نوبت اسی وقت آسکے گی... جسوقت یہ کائنات درہم برہم ہو کر عالم آخرت کے موجود ہونے کیلئے اپنا یہ اسٹیج خالی کر دیگی.... ناظرین کرام خود بھی غور فرما سکتے ہیں کہ موصوف کے یہ فقرے (اس عالم کے خاتمے کے بعد خدا ایک دوسرا عالم بنائیگا) کس قدر بے احتیاط ہیں جن سے نہ صرف یہ کہ اللہ تعالیٰ کی وسعت قدرت مشتبہ و مشکوک ہوتی ہے بلکہ صریح گمراہی راہ پا جاتی ہے، مجھے تو شبہ ہوتا ہے کہ شاید علامہ نے اپنی آوارہ خوانی

اور نیاز فتحپوری کی نیاز مندی کے دور میں یہ مشہور واہی شعر سن لیا ہوگا ؎

ایسی جنّت کو کیا کرے کوئی کرے + جس میں لاکھوں برس کی حوریں ہوں (نعوذ باللہ منہ)

اور ان کے دل پر یہ شعر نقش ہو گیا۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کا دل پرانی بنی بنائی اور سجی سجائی جنّت ملنے پر راضی نہیں ہے۔ اسی جذبہ نے انھیں آخرت کی تفسیر میں بھی یہ سوجھا دیا کہ "اس عالم کے خاتمہ کے بعد خدا ایک دوسرا عالم بنائے گا"

علامہ کے سوا دوسرے حضرات مترجمین و مفسرین نے لفظ آخرت کی بالکل سرسری و لفظی تشریح کر دی ہے اس کے زیادہ تشریح ضروری نہیں سمجھی، تفسیر معارف القرآن میں مفتی۔۔۔ محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے مختصرًا یہ تحریر فرمایا ہے :- "آخرت سے مراد دارِ آخرت ہے جسکو قرآن میں دار القرار، دار الحیوان اور عقبیٰ کے نام سے بھی ذکر کیا گیا ہے اور پورا قرآن اسکے ذکر اور اسکے ہولناک حالات سے بھرا ہوا ہے" (معارف القرآن ص۱۱۴ ج۱)

مولانا دریا بادی اپنی تفسیر میں یوں تحریر فرماتے ہیں :- الآخرۃ سے مراد ہے دارِ آخرت یا عالمِ آخرت یعنی وہ عالم جو موجودہ سلسلہ زندگی کے بعد شروع ہوگا۔ اسے آخرت کہا ہی اسی لحاظ سے جاتا ہے کہ وہ اس ناسوتی زندگی کے خاتمہ کے بعد پیش آئے گا"

(تفسیر ماجدی ص۷ ج۱)

علامہ کی قدرتِ تحریر اور ماہرانہ انشا پردازی کا جو شہرہ ہے اس پر نظر کرتے ہوئے کوئی شخص بھی شاید یہ بات تسلیم کرنے پر آمادہ نہ ہو کہ مولانا دریا آبادی نے عالمِ آخرت کی تشریح جس محتاط اسلوب بیان سے کی ہے علامہ کی قدرت تحریر انھیں اس بلند مقام تک نہیں پہنچا سکی جو مولانا دریا آبادی کو حاصل ہے اسلئے ہمیں یہی فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ علامہ کی یہ گمراہ کن تشریح صرف انکے ناقص انشاء کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ لازمی طور پر یہ انکی ذہنی و فکری کجی کی آئینہ دار ہے۔

(۲۳) حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو (تفہیم القرآن جلد اوّل پہلا پارہ الم رکوع ۳ آیت ۲۹ حاشیہ ۳۴ صفحہ ۶۱)

علامہ مودودی صاحب آیت ثُمَّ اسْتَوٰۤى اِلَى السَّمَآءِ فَسَوّٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ کے تشریحی حاشیہ میں فرماتے ہیں :۔

"سات آسمانوں کی حقیقت کیا ہے اس کا تعین مشکل ہے" انسان ہر زمانہ میں آسمان یا بالفاظ دیگر ماورائے زمین کے متعلق اپنے مشاہدات یا قیاسات کے مطابق مختلف تصورات قائم کرتا رہا ہے جو برابر بدلتے رہے ہیں، لہٰذا ان میں سے کسی تصوّر کو بنیاد قرار دے کر قرآن کے ان الفاظ کا مفہوم متعین کرنا صحیح نہ ہوگا، بس مجملاً اتنا سمجھ لینا چاہئے کہ یا تو اس سے مراد یہ ہے کہ زمین سے ماوراء جس قدر کائنات ہے اسے اللہ تعالےٰ نے سات محکم طبقوں میں تقسیم کر رکھا ہے یا یہ کہ زمین اس کائنات کے جس حلقہ میں واقع ہے وہ سات طبقوں پر مشتمل ہے۔"

تبصرہ :۔ علامہ کے اہل محبت و عقیدت نے علامہ سے متعلق بے پناہ پروپیگنڈا کر رکھا ہے کہ موصوف نے اپنے ہزاروں صفحات میں پھیلے ہوئے لٹریچر میں اتنی تحقیقات جمع فرما دی ہیں کہ حلقۂ علمائے دیوبند نے مل کر بھی اتنی تحقیقات فراہم نہ کی ہوں گی ۔

ہمارے ناظرین علامہ کے اس شہ پارۂ تحقیق کو بغور ملاحظہ فرما کر موصوف کی اس ہوشیاری پر انھیں داد دیں کہ انھوں نے کس عجیب و غریب انداز میں آسمان سے متعلق داد تحقیق دی ہے کہ نہ تو انھوں نے اپنے پیشرو اصحاب نیچر اور ارباب فلسفہ و سائنس کا انداز اختیار کرتے ہوئے بالکل ہی صاف لفظوں میں آسمانوں کی حقیقت "صرف منتہائے نظر" بتا کر فی الحقیقت انکار کی راہ اپنائی ہے اور نہ ہی انھوں نے قرآن مجید ہی میں آئی ہوئی دوسری آیات کی روشنی میں اسکی حقیقت تک فی الجملہ رسائی کی کوشش ہی کی ہے ، حالانکہ اگر وہ چاہتے تو قرآن مجید ہی کی روشنی و رہنمائی میں وہ اس شک و ارتیاب کی تاریکی سے تو نکل ہی سکتے تھے لیکن انھیں تقلید جمہور اور نقل مفسرین کی راہ مطلق پسند نہ آئی تو انھوں نے اپنی عقل و دانش کا دامن پکڑ لیا اور اقرار و انکار کے درمیان کی یہ نئی

راہِ فرار اختیار کی۔ جس کا ایک فائدہ تو انھیں یہ ہوا کہ دوسرے اصحاب نیچر اور گمراہانِ فلسفہ و سائنس کی طرح وہ منکرینِ آسمان کی صف میں کھڑے کیے جانے سے نیز علمائے حق کے تعاقب سے فی الجملہ بچے رہے اور دوسرا فائدہ عظیم انھیں یہ ہوا کہ ان کے حلقۂ عقیدت نے انکار و اقرار کی اس درمیانی راہ فرار پر انھیں چلتا دیکھ کر فرطِ عقیدت میں اس نئی "راہِ فرار" کی تلاش پر انھیں محقق اعظم اور مجدد الف ثالث وغیرہ کی سندِ افتخار بھی بخش دی۔

علامہ اگر قرآن مجید ہی کی روشنی میں آسمان کی حقیقت تلاش کرنیکا ارادہ فرمالیتے تو انھیں کچھ نہ کچھ حقیقت کا سراغ تو قرآن مجید ہی سے مل جاتا۔ قرآن مجید جہاں مختلف مقامات پر آسمان کی چند در چند خصوصیات بیان کی گئی ہیں بعض مقامات پر اجمالاً اسکی حقیقت کی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔ چنانچہ پارہ ۲۴ سورہ حٰم السجدہ میں فرمایا گیا ہے :۔

ثُمَّ اسْتَوٰىٓ اِلَى السَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَآ اَتَيْنَا طَآئِعِيْنَ ٥	پھر وہ (حق تعالیٰ) آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اسوقت صرف دھواں تھا اور اس نے اس (آسمان) سے اور زمین سے

کہا وجود میں آجاؤ خواہ خوشی خوشی یا مجبور ہو کر، دونوں نے کہا ہم آ گئے فرماں برداروں کی طرح ٭ (تفہیم ص۴۴۲ ج۴)

تفہیم کا حاشیہ بھی ملاحظہ ہو علامہ موصوف نے اس موقع پر تفہیم کے حاشیے ۱۳ پر کچھ وضاحتیں سپردِ قلم فرمائی ہیں وہ بھی ملاحظہ ہوں فرماتے ہیں :۔

"اوّل یہ کہ آسمان سے مراد یہاں پوری کائنات ہے ـــــ دوسرے الفاظ میں آسمان کیطرف متوجہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تخلیق کائنات کی طرف متوجہ ہوا۔

دوم یہ کہ دھوئیں سے مراد مادّے کی وہ ابتدائی حالت ہے جس میں وہ کائنات کی...

صورت گری سے پہلے ایک بے شکل منتشر الاجزاء غبار کی طرح فضا میں پھیلا ہوا تھا۔
موجودہ زمانہ کے سائنسداں اسی چیز کو سحابیے ( ) سے تعبیر کرتے ہیں
اور آغاز کائنات کے متعلق ان کا تصور بھی یہی ہے کہ تخلیق سے پہلے وہ مادہ جس سے
کائنات بنی ہے، اس دخانی یا سحابی شکل میں منتشر تھا" (حاشیہ تفہیم القرآن صفحہ ۴۴۵ جلد ۴)

پر چابکدستی قابل دید ہے

یہی وہ موقعہ ہے جہاں اللہ تعالیٰ نے "سماء" کی
حقیقت کی طرف فی الجملہ اشارہ بھی فرما دیا ہے،
جس سے اندازہ کیا جا سکتا تھا کہ "سماء" (آسمان) بھی کوئی ذی جرم و مجسم مخلوق ہے جو
بوقت تخلیق صرف دھوئیں کی شکل میں تھا اور غیر متعدد و غیر منقسم تھا بعد میں اسے
سات طبقوں پر تقسیم کر کے الگ الگ سات آسمان بنا دیئے گئے جیسا کہ جمہور مفسرین
نے اپنی تفسیرات میں تحریر فرمایا ہے — لیکن علامہ کی صحافتی چابکدستی قابل دید و
لائق داد ہے کہ موصوف نے آیت شریفہ کا ترجمہ فرماتے ہوئے تو یہ لحاظ ضرور رکھا کہ
آسمان اپنی جگہ آسمان رہا اور زمین اپنی جگہ زمین رہی — مگر جب انھیں حاشیہ میں
آزاد ترجمانی کے نام پر اپنی من مانی بیان کرنے کا موقع ہاتھ آیا تو انھوں نے اپنے مخصوص
نظریات و مزعومات کو کلام ربانی کی ترجمانی قرار دیتے ہوئے یوں پیش فرما دیا کہ

(الف) "آسمان سے مراد یہاں پوری کائنات ہے"
(ب) "آسمان کی طرف متوجہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تخلیق کائنات کی طرف متوجہ ہوا"
(ج) "دھوئیں سے مراد مادے کی وہ ابتدائی حالت ہے جس میں وہ کائنات کی
صورت گری سے پہلے ایک بے شکل منتشر الاجزاء غبار کی طرح فضا میں پھیلا ہوا تھا"

شق الف اور شق جیم کے پیش نظر علامہ کے نزدیک یہاں پر نہ تو اس آسمان
کا تذکرہ ہے جو زمین کے مقابل عرف عام میں بولا اور سمجھا جاتا ہے اور نہ ہی ان کے
نزدیک "دخان" (دھوئیں) سے صرف آسمان کا مادہ مراد ہے بلکہ ان کے ارشاد
کے مطابق یہاں آسمان سے پوری کائنات اور "دخان" سے پوری کائنات کا مادہ مراد ہے۔

چنانچہ موصوف نے اس موقع پر حاشیہ ۱۳ میں نہایت صفائی کے ساتھ یوں بھی ارشاد فرمایا ہے ملاحظہ ہو :۔

"زمین کی تخلیق کے دو دن دراصل ان دو دنوں سے الگ نہیں ہے، جنہیں بحیثیت مجموعی پوری کائنات بنی ہے، آگے کی آیات پر غور کیجئے ان میں زمین و آسمان دونوں کی تخلیق کا یکجا ذکر کیا گیا ہے اور پھر یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ نے دو دنوں میں سات آسمان بنادئے، ان سات آسمانوں سے پوری کائنات مراد ہے جس کا ایک جزء ہماری یہ زمین بھی ہے۔" (حاشیہ ۱۳ ص ۴۴۲ ج ۴)

آگے چل کر حاشیہ ۱۵ کے آخری حصہ میں بھی یہی بات یوں دہرائی گئی ہے کہ۔

"۴۸ گھنٹوں میں زمین سمیت ساری کائنات بن کر تیار ہو گئی۔"

علامہ کی یہ تحریریں اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ موصوف ان آیات کی تفسیر و تشریح جمہور مفسرین کی تفسیر و تشریح سے ہٹ کر ہی کرنا چاہتے ہیں مگر کیا کریں مجبوری یہ ہے کہ قرآن مجید کے صاف و صریح الفاظ ان کے مزعومات و افکار کا ساتھ نہیں دے رہے ہیں اب ان کے بنائے کوئی بات بھی نہیں بن رہی ہے جس کے نتیجہ میں انھیں طرح طرح کی تضاد بیانیوں کا شکار ہونا پڑ رہا ہے۔ مثلاً ایک طرف تو وہ کہیں... آسمان کی حقیقت سے بیخبری کا اظہار فرماتے ہیں پھر دوسری طرف خود زمین کو بھی سات آسمانوں میں سے ایک قرار دیدیتے ہیں۔

چنانچہ سورہ بقرہ کی آیت زیر بحث (جس پر یہ تبصرہ چل رہا ہے) میں موصوف نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے تو یہی مفہوم ہوتا ہے کہ موصوف زمین کی حقیقت تو کچھ سمجھتے ہیں مگر آسمان کی حقیقت سے وہ بے خبر ہیں اور آگے چل کر سورہ حم سجدہ میں جہاں انھیں آسمان کی حقیقت بتائی جارہی ہے تو ان کی شان تحقیق دوسری کروٹ لیتی ہے اور پتہ چلتا ہے کہ اب اس وقت موصوف کو سرے سے اپنی اس زمین ہی کی حقیقت معلوم نہیں ہے یا وہ اسے معروف و متعارف انداز میں آسمان کے بالمقابل

مخلوق و موجود ملنے کیلئے تیار نہیں ہیں جیسا کہ ابھی سورہ سجدہ کے حاشیہ ۱۳ سے ہم انکا یہ ارشاد نقل کر آئے ہیں کہ "سات آسمانوں سے پوری کائنات مراد ہے جسکا ایک جزء ہماری یہ زمین بھی ہے"۔

عجیب و غریب چشم پوشی

علامہ نے تخلیق زمین و آسمان کی بحث میں مختلف آیات قرآنیہ کی تفسیر فرماتے ہوئے جس عجیب و غریب انداز میں داد تحقیق دی ہے کاش ان کے معتقدین تفسیر کے یہی مقامات غور و فکر کے ساتھ ملاحظہ فرما لیتے! ہمیں یقین ہے کہ ان حضرات کو موصوف کی شان تحقیق کے حدود اربعہ بسرور دریافت ہو جاتے اور کھلی آنکھوں یہ حقیقت دیکھ لی جاتی کہ موصوف ادعائے تحقیق کے پردے میں کس کس طرح معروف و متعارف حقیقتوں سے چشم پوشی کر جاتے ہیں۔

اپنے اس دعویٰ کی توضیح و تائید کیلئے ہم یہ صورت مناسب سمجھتے ہیں کہ..... سورہ حم السجدہ کی متعلقہ آیات یہاں نقل کر کے ان پر تفصیلی بحث کر لیں۔

قُلْ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِیْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِیْ یَوْمَیْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهٗ اَنْدَادًا ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ ۝ وَجَعَلَ فِیْهَا رَوَاسِیَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِیْهَا اَقْوَاتَهَا فِیْ اَرْبَعَةِ اَیَّامٍ ۝ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِیْنَ ۝ ثُمَّ اسْتَوٰۤى اِلَى السَّمَآءِ وَهِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا طَوْعًا اَوْ كَرْهًا قَالَتَاۤ اَتَیْنَا طَآئِعِیْنَ ۝ فَقَضٰىهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِیْ یَوْمَیْنِ وَاَوْحٰى فِیْ كُلِّ سَمَآءٍ اَمْرَهَا۔ وَزَیَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْیَا بِمَصَابِیْحَ وَحِفْظًا ۝ ....

آپ ان سے کہو کیا تم اس خدا سے کفر کرتے ہو اور دوسروں کو اسکا ہمسر ٹھہراتے ہو جس نے زمین کو دو دنوں میں بنا دیا؟ وہی تو سارے جہانوں کا رب ہے اسنے زمین کو وجود میں لانے کیلئے) اوپر اسپر پہاڑ جما دئے اور اسمیں برکتیں رکھ دیں اور اسکے اندر سب مانگنے والوں کیلئے ہر ایک کی طلب و حاجت کے مطابق ٹھیک انداز سے خوراک کا سامان مہیا کر دیا یہ سب کام چار دن میں ہو گئے۔ پھر وہ آسمان کی طرف متوجہ ہوا جو اسوقت محض دھواں تھا اسنے آسمان اور زمین کہا وجود میں آ جاؤ خواہ تم چاہو یا نہ چاہو، دونوں نے کہا ہم آ گئے۔

ذَالِكَ تَقْدِيْرُ الْعَزِيْزِ الْعَلِيْمِ ۝ فرمانبرداروں کی طرح تب اُسنے دو دن کے اندر سات آسمان بنا دیئے اور ہر آسمان میں اسکا قانون وحی کر دیا اور آسمان دنیا کو ہم نے چراغوں سے آراستہ کیا اور اسے خوب محفوظ کر دیا یہ سب کچھ ایک زبردست علیم ہستی کا منصوبہ ہے ۔" (تفہیم القرآن ص ۴۴۴ ج ۴) (تفہیم القرآن ص ۴۴۴ ج ۴)

ان آیات سے متعلق علامہ نے اپنے حاشیہ تفہیم میں (ص ۴۴۲ تا ص ۴۴۷ پر حاشیہ ۱۱ تا ۱۶) جو تشریحات و توضیحات سپرد قلم فرمائی ہیں ان میں سے کچھ اقتباسات تو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں کچھ مزید اور بھی ملاحظہ میں رہیں تو ان پر بحث و تبصرہ آسان ہو گا ۔ ملاحظہ ہو موصوف حاشیہ ۱۳ پر رقمطراز ہیں :-

"اس مقام کی تفسیر میں مفسرین کو بالعموم یہ زحمت پیش آئی ہے کہ اگر زمین کی تخلیق کے دو دن اور اس میں پہاڑ جمانے اور برکتیں رکھنے اور سامان خوراک پیدا کرنے کے چار دن تسلیم کئے جائیں گے تو آگے آسمانوں کی پیدائش دو دنوں میں ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس لحاظ سے دو دن ملا کر آٹھ دن بن جاتے ہیں ۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے متعدد مقامات پر قرآن مجید میں تصریح فرمائی ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق جملہ چھ دنوں میں ہوئی ہے (مثال کے طور پر ملاحظہ ہو تفہیم القرآن جلد دوم ص ۳۶، ۲۹۱، ۳۴۴ جلد دوم ص ۴۶۰) (یہاں پر جلد سوم کا ص ۴۶۰ مراد ہے جو سہو کاتب سے دوبارہ جلد دوم ہی لکھا گیا ہے۔)

"اسی بنا پر قریب قریب تمام مفسرین یہ کہتے ہیں کہ یہ چار دن (اربعۃ ایام) زمین کی تخلیق کے دو دن سمیت ہیں یعنی دو دن تخلیق زمین کے اور دو دن زمین کے اندر ان باقی چیزوں کی پیدائش کے، جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے ۔ اس طرح جملہ چار دنوں میں زمین اپنے سر و سامان سمیت مکمل ہو گئی ہے ۔ لیکن یہ بات قرآن مجید کے ظاہر الفاظ کے بھی خلاف ہے اور درحقیقت وہ زحمت بھی محض خیالی زحمت ہے جس سے بچنے کے لئے اس تاویل کی ضرورت محسوس کی گئی ہے ، زمین کی تخلیق کے دو دن دراصل ان دو دنوں سے الگ نہیں ہیں جن میں بحیثیت مجموعی پوری کائنات بنی ہے ۔

آگے کی آیات پر غور کیجئے، ان میں زمین اور آسمان دونوں کی تخلیق کا یکجا ذکر کیا گیا ہے اور پھر بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دو دنوں میں سات آسمان بنادئے ان سات آسمانوں سے پوری کائنات مراد ہے جس کا ایک جز ہماری یہ زمین بھی ہے، پھر جب کائنات کے دوسرے بے شمار تاروں اور سیاروں کی طرح یہ زمین بھی ان دو دنوں کے اندر مجرد ایک کرے کی شکل اختیار کر چکی تو اللہ تعالیٰ نے اس کو ذی حیات مخلوقات کیلئے تیار کرنا شروع کیا اور چار دنوں کے اندر اس میں وہ سب کچھ سرو سامان پیدا کر دیا جس کا اوپر کی آیت میں ذکر کیا گیا ہے، دوسرے تاروں اور سیاروں میں ان چار دنوں کے اندر کیا کچھ ترقیاتی کام کیے گئے ہیں ان کا ذکر اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا ہے۔ کیونکہ نزول قرآن کے دور کا انسان تو درکنار اس زمانہ کا آدمی بھی ان معلومات کو ہضم کرنے کی استعداد نہیں رکھتا" (ص۴۴۳ تفہیم)

ضروری جملہ معترضہ تخلیق زمین و آسمان سے متعلق علامہ کی تحقیق کی حقیقت تو عنقریب پیش نظر کی جائے گی سر دست تو ناظرین علامہ کے مندرجہ بالا خط کشیدہ آخری فقروں پر غور فرمالیں کہ علامہ نے ان فقروں کے بین السطور کیسی سخت بات فرمادی ہے؟ آپ نے کچھ اس پر بھی غور فرمایا کہ علامہ جسے نزول قرآن کے دور کا انسان فرمارہے ہیں اور جس کے متعلق قرآنی معلومات کو ہضم نہ کرسکنے کا فقرہ چست کیا جارہا ہے یہ کون سے انسان تھے؟ علامہ کے نزدیک کیا نعوذ باللہ منہ اس سے سیدنا ابو بکر صدیق و عمر فاروق اور سیدنا عثمان غنی و علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم مراد ہیں؟ یا سیدنا عبد اللہ بن مسعود، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم مراد ہیں؟

علامہ نے یہ غور نہیں فرمایا کہ نزول قرآن کے دور کے انسان نے وحی قرآنی اور نزول جبریل جیسی نازک حقیقتیں ہضم کرلی تھیں، معراج جسمانی اور مشاہدہ جنت و دوزخ جیسی معلومات ہضم کرلی تھیں جنھیں علامہ جیسے محققین آج بھی ہضم نہیں کرپارہے ہیں۔

اس طنز و تعریض کے پردہ میں موجودہ علامہ کی یہ تعلّی بھی قابل توجہ ولائقِ داد ہے
کہ ان معلومات کو ہضم کرنے کی صلاحیت نزول قرآن کے دور کا انسان (یعنی طبقہ صحابہ کرام)
تو نہیں رکھتا تھا لیکن مقام فخر ہے کہ چودھویں صدی کے محقق اعظم یہ علامہ ایسے ...
با صلاحیت نکل گئے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں ان معلومات کی فی الجملہ واقفیت بھی شاید
بخشدی (ورنہ انھیں ان معلومات کے ثقیل الہضم ہونے کا اندازہ کیسے ہوا ہوگا) اور
ساتھ ہی ساتھ انھیں ایسی فولادی و آہنی آنتیں بھی مرحمت فرمادیں جن کی بدولت
وہ معلومات بڑی حد تک انھیں ہضم بھی ہوگئیں۔ ہاں بس یہ ضرور ہوا کہ شاید اسی لئے معاً
کیوجہ سے ہی وقتاً فوقتاً موصوف کے قلم سے بیساختہ ایسے تعلّی آمیز فقرے بھی ٹپک پڑتے
ہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون (جملہ معترضہ ختم ہوا)

اب تبصرہ ملاحظہ ہو حاشیۂ تفہیم کا جو طویل اقتباس ابھی اوپر نقل ہوا اسکے ابتدائی حصہ
پر خط کھینچ دیا گیا ہے۔ امید یہی ہے کہ ناظرین کرام نے خود ہی ..
غور فرلیا ہوگا کہ موصوف نے اس موقع پر اپنے مخصوص طرز میں کیسے ہمدردانہ طور پر
حضرات مفسرین کی زحمت فرمائی کا احساس اور اس کا تذکرہ فرمایا ہے اور پھر آگے
چل کر کیسے لطیف عنوان سے ان حضرات کی اس زحمت کو "خیالی زحمت" قرار دیتے
ہوئے ان کی تفسیری کاوشوں کو بے وقعت بلکہ کندم کرنے کی بھی سعی بلیغ فرمائی ہے۔

ارشادات کا تجزیہ خلاصہ علامہ نے مندرجہ بالا اپنے حاشیۂ تفہیم کی ابتدائی سطور میں
پہلے تو مفسرین کی اس خیالی زحمت کا ذکر فرمایا ہے جو ان
حضرات کو زمین و آسمان کی تخلیق سے متعلق متعدد آیات اور انکی مختلف تعبیرات کیوجہ سے
محسوس ہوئی ہے۔ اسکے بعد
دوسرے نمبر پر اس توجیہہ و تاویل کا ذکر فرمایا ہے جو حضرات مفسرین نے اس خیالی زحمت کے تحت
(مختلف آیات میں جمع و تطبیق کیلئے) اختیار فرمائی ہے۔ جسکا حاصل یہ ہے کہ خلق ارض کے
دو دن جو ابتدائً بیان ہوئے ہیں وہ بعد میں آنیوالے (اربعۃ ایام) چار دنوں سے علیحدہ

اور مستقل دو دن نہیں ہیں بلکہ وہ بھی ان چار دنوں میں محسوب و شامل ہیں (حضرات مفسرین نے اپنی اس توجیہ و تاویل پر کلام عرب اور روزمرہ کے محاورات سے استشہاد بھی کیا ہے لیکن علامہ نے اس کا کوئی نوٹس لینا شاید مناسب ہی نہیں سمجھا) جمہور مفسرین کے نزدیک اگلے (فقضٰھن سبع سمٰوٰت فی یومین) والے دو دن آسمانوں کی تخلیق اور انھیں سات طبقوں میں تقسیم کرنے کیلئے بیان ہوئے ہیں۔

تیسرے نمبر پر (تقریباً نصف حاشیہ کے بعد لیکن یہ بات قرآن مجید کے ظاہر الفاظ کے بھی خلاف ہے الخ سے) علامہ نے اپنی ذاتی توجیہ و تاویل بیان فرمائی ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ

"دو دنوں میں سات آسمان بنا دیئے۔ جس کا ایک جز ہماری یہ زمین بھی ہے" (بالفاظ دیگر) "۴۸ گھنٹوں میں زمین سمیت ساری کائنات بنکر تیار ہو گئی"

"اور بقیہ چار دنوں میں اس کائنات کو سر و سامان سے مکمل کر دیا گیا" (یعنی موصوف کے نزدیک زمین و آسمان کی مجموعی مدت تخلیق صرف دو دن (۴۸ گھنٹے) ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے ابتدائی آیت میں "خلق الارض فی یومین" سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور آخر آیت میں اسی بات کو "فقضٰھن سبع سمٰوٰت فی یومین" سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ بھی صرف اسلوب تعبیر کا اختلاف ہے ورنہ حقیقت تو موصوف کے نزدیک یہ ہوگی کہ اللہ کے یہاں نہ زمین نام کی کوئی چیز ہے نہ آسمان نام کی کوئی مخلوق ہے تو وہ صرف خالق کائنات ہے جس نے کائنات نام کی ایک چیز پیدا کر دی ہے۔ جمہور مفسرین کو بلا وجہ کی درد سری اچھی لگتی تھی جو بیٹھے بٹھائے خیالی زحمتیں فرماتے رہتے تھے ورنہ اصل محقق و مفسر تو علامہ جیسے ہوتے ہیں جنھوں نے ارض و سماء (زمین و آسمان) کا سارا مسئلہ بیک جنبش قلم کس دیدہ دری کے ساتھ حل فرما دیا کہ زمین و آسمان کے چکر میں کیوں پڑا جائے ساری کائنات دو دن میں بن گئی) جمہور مفسرین کے نزدیک چونکہ زمین و آسمان کے مفہوم میں زمین و آسمان کا فرق ہے اسلیئے یہ حضرات ان دونوں علحدہ علحدہ نوعیت کی مخلوقات کے لئے علحدہ علحدہ ایام تخلیق کے قائل ہیں ـــــــــ

نزولِ قرآن کے دور سے (جس دور کا انسان علامہ کے نزدیک کائنات کی بہت سی تفصیلات کا علم ہضم کرنے کی استعداد ہی نہیں رکھتا تھا) آج تک کے جمہور مفسرین زمین و آسمان کی تخلیق کو اسی نقطۂ نظر سے دیکھتے اور سمجھتے آئے ہیں۔

ان حضرات کے تفسیر کے مطابق دو دنوں میں زمین کی تخلیق اور دو دنوں میں اسکے دوسرے متعلقات (جبال و اشجار، دریا اور نہریں وغیرہ) کی تخلیق ہوئی ہے اسطرح عالم سفلی یا عالم ارضی کی تخلیق میں مجموعی طور پر چار دن لگے ہیں جسکا ذکر "فی اربعۃ ایام" سے کیا گیا ہے اور عالم بالا یا عالم سمٰوات اور اس سے متعلق کائنات کی تخلیق بقیہ دو علحدہ دنوں میں ہوئی ہے۔

علامہ نے اپنے اکابر، پیشرو اصحاب نیچر اور اہل سائنس کی تقلید و تتبع میں جو توجیہ و تاویل اختیار کی ہے اور بزعم خود جسے وہ بالکل صحیح و درست اور ہر قسم کی زحمت و تکلیف سے محفوظ سمجھتے ہیں۔ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ وہ توجیہ نہ تو الفاظ قرآنی ہی سے مطابقت رکھتی ہے نہ جمہور مفسرین کی تفسیرات سے اس کی تائید ہوسکتی ہے۔ بلکہ اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو علامہ کی توجیہ کے پیش نظر حق تعالیٰ کے کلام معجز نظام پر غیر ضروری تکرار، بے ترتیبی مضمون وغیرہ کے اعتراضات والزامات بھی وارد ہوسکتے ہیں۔

چنانچہ موصوف کی مزعومہ توجیہ و تاویل اور تفسیر بالرائے کو مدنظر رکھتے ہوئے مندرجہ ذیل سوالات قابل غور اور لائق جواب ہیں۔

(الف) اگر زمین کی پیدائش بھی انھیں دو دنوں میں ہوئی ہے جن میں ساتوں آسمان (بلکہ پوری کائنات) کی تخلیق ہوئی ہے تو اس کا ثبوت کیا ہے؟

(ب) علامہ اگر اس کا ثبوت پیش کرنے کیلئے آیت کے اگلے فقرہ "فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ" پر ہمیں غور کرنیکا مشورہ دیتے ہیں تو اسی آیت میں آیا ہوا پہلا فقرہ "خلق الارض فی یومین" کیا مطلب رکھتا ہے؟ کیا ان میں سے کوئی ایک فقرہ

بالکل بے ضرورت نہیں ہو جاتا ؟

(ج) کیا ارض و سماء دو مترادف الفاظ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے جس چیز کو ارض فرمایا تھا آگے کی آیت میں اسی کو سبع سمٰوات سے تعبیر فرما دیا ؟

(د) پھر آیت شریفہ میں "آسمان" کیلئے "لہا" فرما کر علیحدہ سے "للارض" بھی فرمانا پھر دونوں ہی کو تثنیہ کے صیغۂ امر سے مخاطب فرماتے ہوئے "ائتیا" فرمانا کیا مطلب رکھتا ہے ؟

(ہ) علاوہ ازیں قرآن مجید ہی میں ایک آیت شریفہ میں تو یوں بھی ارشاد فرمایا گیا ہے

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ — اللہ ایسا ہے جس نے بنائے سات آسمان

وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ ۝ — اور زمین بھی اتنی ہی (یعنی سات زمین بھی)

(سورۂ طلاق پ ۲۸)

اور ترمذی شریف کی روایت سے بھی آسمان کی طرح زمینوں کی تعداد بھی سات معلوم ہوتی ہے اور یہ سات زمین سات آسمانوں سے علیحدہ ہیں، اس صورت میں زمین و آسمان کے قلابے ملا کر علامہ کو انھیں ایک ہی چیز قرار دے دینا کیسے ممکن ہوگا ؟

علامہ نے اگر کسی وجہ سے ان سوالات کی اہمیت کو نہ سمجھا ہو اور "خلق الارض فی یومین" کے بعد "فقضٰهن سبع سمٰوٰت فی یومین" کی ضرورت و معقولیت ان کی عقل شریف میں نہ آسکی ہو تو وہ جانیں لیکن دوسرے حضرات مفسرین کرام اس صاف و صریح ارشاد سے کیسے صرف نظر کر سکتے تھے۔ یہ حضرات بھی اگر زحمت کشی سے جان چرا لیتے تو علامہ یہ فقرے کس پر چست کرتے ؟

زمین و آسمان کی تخلیق جمہور مفسرین کی نظر میں

ابن جریر نے اپنی تفسیر طبری میں حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر ابن کثیر میں علامہ بغوی نے تفسیر معالم التنزیل میں، علامہ رازی و مفسر ابی مسعود نے اپنی اپنی تفسیروں میں ...... قاضی ثناء اللہ صاحب محدث پانی پتی نے اپنی تفسیر مظہری میں علامہ سید محمود آلوسی بغدادی نے

اپنی تفسیر روح المعانی میں وہی تاویل و توجیہ اختیار فرمائی ہے جو اوپر ہم نقل کر آئے ہیں اور جیسے ابھی آئندہ دوسری اردو تفسیروں کے حوالے سے دوبارہ بھی نقل کرنے جا رہے ہیں مگر علامہ جمہور کی توجیہ و تاویل کو "خیالی زحمت" کا خراج تحسین مرحمت فرما کر اپنی ذاتی تفسیر (تفسیر بالرائے) کو صحیح تفسیر قرار دینے کی کوشش فرما رہے ہیں۔

یہ جمہور مفسرین ان آیات کی تشریح و توضیح یوں ہی فرماتے ہیں کہ زمین اور اسکے متعلقات کی تخلیق میں مجموعی طور پر چار یوم صرف ہوئے اور آسمان اور اسکے متعلقات کی تخلیق ان چار دنوں کے ماسوا دوسرے دو دنوں میں ہوئی ہے ـــــ لیکن ان حضرات کے پیش نظر چونکہ سورۂ نازعات کی وہ آیت بھی ہے جسکی رو سے یہ بات بھی سمجھی جا سکتی ہے کہ زمین کی تخلیق آسمان کے بعد ہوئی ہے۔ اسلئے ان میں سے بعض حضرات دونوں آیات میں جمع و تطبیق کیلئے زمین اور اسکے متعلقات کی تخلیق کے مجموعی چار دنوں کو متصل و مسلسل نہیں قرار دیتے بلکہ انہیں دو دو دنوں کے دو ٹکڑوں میں منقسم مان کر آسمان کی تخلیق کے دو دن ان چار دنوں کے درمیان مانتے ہیں (جسکی تفصیل آئندہ آرہی ہے) اور بعض حضرات کچھ دوسری توجیہ فرماتے ہیں لیکن اس بات پر یہ سب ہی متفق ہیں کہ زمین اور اسکے متعلقات کی تخلیق چار دنوں میں اور تخلیق آسمان دو دن میں ہوئی اور یہ کہ زمین و آسمان میں زمین و آسمان کا فرق و فاصلہ ہے ایسا ہرگز نہیں ہے کہ آسمان بول کر زمین مراد لے لی جائے یا زمین بول کر آسمان مراد لے لیا جائے۔

فارسی و اردو کی تفسیروں میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے تفسیر فتح العزیز میں، حضرت شاہ عبدالقادر صاحبؒ نے موضح القرآن میں، حضرت حکیم الامت علیہ الرحمہ نے تفسیر بیان القرآن میں اور مولانا عبدالحقؒ حقانی نے اپنی تفسیر حقانی میں اور دور آخر کی مشہور تفسیر معارف القرآن میں ان آیات کی یہی توجیہ و تاویل اختیار کی گئی ہے - بعض کے ضروری اقتباسات ملاحظہ ہوں :-

(۱) موضح القرآن میں ہے: "دو دن میں زمین بنائی اور دو دن میں پہاڑ اور

درخت، سبزہ جو کہ خلق کی خوراک ہے، پھر آسمان سارا ایک تھا دھواں سا، اس کو بانٹ کر سات کئے اور ہر ایک کا کارخانہ جدا ٹھہرایا پھر آسمان زمین کو بلایا خوشی سے آؤ یا زور سے، یعنی ارادہ کیا کہ ان دونوں کے ملاپ سے دنیا بسادے، اپنی طبیعت سے ملیں تو اور زور سے ملیں تو وہ دونوں آ ملے طبیعت سے آسمان کی شعاع سے گرمی پڑی تو... ہوائیں اٹھیں، ان سے گرد اور بھاپ اوپر چڑھی تا پانی ہو کر برسے، چار عنصر زمین پر جمع ہوں، مخلوقات پیدا ہوں» (موضح القرآن بحوالہ حاشیہ حمائل نور محمدی صفحہ ۵۸۹)

(۲) یہی شاہ صاحب سورۂ نازعات میں فرماتے ہیں: سورۂ فصلت میں آسمان کو پیچھے کہا یہاں زمین کو پیچھے، سو یہاں آسمان کا بنانا ہے اونچا اور دن رات ٹھہرانا، یہ شاید زمین سے پہلے ہو، وہاں ان کو سات کرنا بانٹ کر پھر ہر ایک میں جدا دستور چلانا شاید زمین سے پیچھے ہو"

(موضح القرآن کے آخری دو پارے شائع کردہ ادارۂ رحمت عالم)

(۳) حاشیہ حمائل میں قاضی شوکانی سے منقول ہے "اس آیت سے سمجھا جاتا ہے کہ آسمان کا پیدا کرنا زمین کے بعد ہوا ہے، اور یہی قول ہے ابن عباس کا اور آیت وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا" (نازعات) سے پہلے آسمان کا اور پیچھے زمین کا بننا معلوم ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے زمین پیدا کی پھر اسکے بعد زمین کو بچھایا اور کھینچ دیا، شوکانی نے بھی یہی تطبیق دی ہے"۔ (حمائل نور محمدی ۵۸۹)

(۴) تفسیر حقانی میں ہے (الف) سورہ بقرہ کی آیت کے تحت فرماتے ہیں "زمین کو دو روز میں پیدا کیا اور دو روز میں اسکو آراستہ کیا اور دو روز میں آسمان بنایا یہ کل چھ روز ہوئے"۔ (سورۂ بقرہ ۸۸)

(ب) سورہ حم السجدہ کی آیت مذکورہ بالا کے تحت فرماتے ہیں: ۔

"توریت اور قرآن مجید دونوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آسمان سے پیشتر زمین بنائی گئی اور آسمان اسکے بعد بنایا مگر قرآن مجید میں ایک جگہ (سورۂ نازعات میں) آیا ہے وَالْاَرْضَ بَعْدَ ذٰلِكَ دَحٰهَا" کہ اسکے بعد زمین کو درست کیا اس سے معلوم ہوا کہ زمین آسمان کے بعد بنی، مگر اسکا جواب یہ ہے کہ زمین کا بنانا

اور چیز ہے اور اس کا درست کرنا نباتات اور پہاڑ اور دریاؤں کو موقع بموقع قائم کرنا اور بات ہے، زمین آسمان سے پہلے بنی اور آسمانوں کے بعد پھر اس کو ٹھیک کیا اب کچھ بھی تعارض نہیں،، (تفسیر حقانی سورہ حم سجدہ ص۲۴۶)

(۵) تفسیر معارف القرآن میں ہے ،، بیان القرآن میں حضرت سیدی حکیم الامۃ قدس سرہٗ نے فرمایا کہ یوں تو زمین و آسمان کی پیدائش کا ذکر مختصر و مفصل قرآن کریم میں سیکڑوں جگہ آیا ہے مگر ان میں ترتیب کا بیان کہ پہلے کیا بنا، پیچھے کیا بنا یہ غالباً صرف تین ہی آیتوں میں آیا ہے۔ ایک یہ آیت حم سجدہ کی اور دوسری سورہ بقرہ کی مذکورہ آیت، تیسری سورہ نازعات کی آیات ـــــــ

اور سرسری نظر میں ان سب مضامین میں کچھ اختلاف سا بھی معلوم ہوتا ہے کیونکہ سورۂ بقرہ اور سورۂ حم سجدہ کی آیت میں زمین کی تخلیق آسمان سے مقدم ہونا معلوم ہوتا ہے اور سورۂ نازعات کی آیات سے اسکے برعکس بظاہر زمین کی تخلیق آسمان کے بعد معلوم ہوتی ہے۔ حضرت نے فرمایا کہ سب آیات میں غور کرنے سے میرے خیال میں تو یہ آتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ اول زمین کا مادہ بنا اور ہنوز اسکی موجودہ ہیئت نہ بنی تھی کہ اسی حالت میں آسمان کا مادہ بنا جو دخان یعنی دھوئیں کی شکل میں تھا اسکے بعد زمین ہیئت موجودہ پر پھیلادی گئی پھر اس پر پہاڑ اور درخت وغیرہ پیدا کیئے گئے پھر آسمان کے مادہ دخانیہ سیالہ کے سات آسمان بنا دیئے امید ہے کہ سب آیتیں اس تقریر پر منطبق ہوجائیں گی۔ آگے حقیقت حال اللہ تعالیٰ ہی خوب واقف ہیں۔ (بیان القرآن سورۂ بقرہ رکوع ۳)

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ سے اسی آیت کے تحت میں چند سوالات و جوابات مذکور ہیں ان میں اس آیت کی جو تشریح حضرت ابن عباسؓ نے فرمائی وہ تقریباً یہی ہے جو حضرت (حکیم الامت) نے تطبیق آیات کیلئے بیان فرمائی ہے اس کے الفاظ جو ابن کثیر نے اسی آیت کے تحت نقل کیئے ہیں یہ ہیں :۔ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ

(ترجمہ عبارۃ ابن کثیر) "اللہ تعالیٰ نے دو دنوں میں زمین پیدا کی پھر آسمان پیدا فرمایا پھر آسمان کو دوسرے دو دنوں میں درست کیا پھر زمین کو بچھایا اور پھیلا دیا اور اسکا مطلب یہ ہے کہ اس میں سے پانی اور سبزی، ہریالی وغیرہ نکالی اور پہاڑ، ٹیلے، وغیرہ بھی بنائے اور یہ کام دوسرے دو دنوں میں ہوا" (تفسیر ابن کثیر صفحہ ۳۲۳ جلد ۲) (معارف القرآن صفحہ ۲۵ جلد ۲)

اسی معارف القرآن میں ہے "خلاصہ یہ ہے کہ تخلیق ارض وسما کے اوقات اور دن اور ان میں ترتیب جن روایات حدیث میں آئی ہے ان میں کوئی روایت ایسی نہیں جسکو قرآن کی طرح قطعی و یقینی کہا جاسکے ـــــ اسلئے آیات قرآنی ہی کو اصل قرار دیکر مقصود متعین کرنا چاہیئے اور آیات قرآنی کو جمع کرنے سے ایک بات تو یہ قطعی معلوم ہوئی کہ آسمان و زمین اور ان کے اندر کی تمام چیزیں صرف چھ دن میں پیدا ہوئی ہیں، دوسری بات سورہ حم سجدہ کی آیت سے یہ معلوم ہوئی کہ زمین اور اسکے پہاڑ درخت وغیرہ کی تخلیق میں پورے چار دن لگے، تیسری بات یہ معلوم ہوئی کہ آسمانوں کی تخلیق میں دو دن صرف ہوئے جس میں پورے دو دن ہونے کی تصریح نہیں ـــــ

ان آیات کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چھ دن میں پہلے چار دن زمین اور اسکے متعلقات پر باقی دو دن آسمانوں کی تخلیق میں صرف ہوئے اور زمین کی تخلیق آسمان سے پہلے ... ہوئی مگر سورہ نازعات کی آیت میں زمین کے پھیلانے اور مکمل کرنے کو صراحۃً تخلیق آسمان کے بعد فرمایا ہے، اسلئے وہ صورت کچھ بعید نہیں جو اوپر بحوالہ بیان القرآن بیان ہوئی ہے کہ زمین کی تخلیق دو حصوں میں منقسم ہے پہلے دو دن میں زمین اور اسکے اوپر پہاڑوں وغیرہ کا مادہ تیار کر دیا گیا اسکے بعد دو دن میں سات آسمان بنائے اسکے بعد دو دن میں زمین کا پھیلاؤ اور اس کے اندر جو کچھ پہاڑ، درخت، نہریں، چشمے وغیرہ بنانے تھے ان کی تکمیل ہوئی اس طرح تخلیق زمین کے چار دن ... متصل نہیں رہے" (معارف القرآن صفحہ ۲۳ جلد ۶ مختصراً)

خاتمہ بحث :- علما کی شان تحقیق بے نقاب کرنے کیلئے بحث کو قدرے طول دینا پڑ گیا کہ

ناظرین کرام کے سامنے پوری تصویر معاملہ آجائے اور وہ بھی اچھی طرح دیکھ لیں کہ دوسرے مفسرین نے ان آیات کی تفسیر میں یونہی محض دل بہلانے کیلئے زحمت نہیں فرمائی ہے بلکہ یہ حقیقت واقعہ ہے کہ زمین و آسمان کی تخلیق اور اس سے متعلق ترتیب کا بیان چونکہ متعدد مقامات پر آیا ہے جن میں سے بعض مقامات کی تعبیر دوسرے بعض مقامات سے بظاہر مختلف، بلکہ متعارض سی نظر آتی ہے اسلئے حضرات مفسرین نے اس ظاہری اختلاف و تعارض کو دفع کرنے کیلئے توجیہ و تطبیق کی زحمت فرمائی اور حق یہ ہے کہ ان حضرات نے بڑی حد تک ان مختلف تعبیرات کو ایک دوسرے کے مطابق بنادینے میں کامیابی بھی حاصل فرمالی ــ لیکن علامہ مصنفین بیجا طور پر یہ زعم ہو گیا تھا کہ وہ قرآن فہمی میں دوسرے مفسرین کے محتاج نہیں ہیں، وہ اپنے اس زعم کی پاداش میں ان آیات کے درمیان جمع و تطبیق میں بُری طرح ناکام ہو گئے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے اوپر نقل کیا ہے طبری سے لیکر صاحب روح المعانی تک جمہور مفسرین نے عربی تفسیرات میں یک زبان ہو کر یہ بات متفقہ طور پر تسلیم کی ہے کہ زمین اور اس کے متعلقات (جبال و اشجار، بحار و انہار وغیرہ) کی تخلیق مجموعی طور پر چار دنوں میں اور آسمان اور اس کے متعلقات کی تخلیق دو دنوں میں ہوئی ہے۔

اور علامہ جمہور کی اس تفسیر سے اختلاف کرتے ہوئے تصریح قرآنی کے سراسر خلاف محض اپنے فہم شریف کے بل بوتے پر یہ فرما رہے ہیں کہ "اللہ نے دو دنوں میں .... سات آسمان بنا دیئے ان سات آسمانوں سے پوری کائنات مراد ہے جس کا ایک جز ہماری یہ زمین بھی ہے"۔ (یعنی آسمان و زمین دونوں ہی صرف دو دن میں پیدا کیئے گئے گویا ایک دن میں زمین ایک دن آسمان) اور بقیہ چار دنوں میں ان دونوں کے متعلقات پیدا کیئے گئے"۔ علامہ کی یہ خود ساختہ اور من مانی تفسیر سراسر خلاف جمہور ہے جسے ہرگز نہ توصحیح و درست ہی کہا جا سکتا ہے نہ ہی اسے قبول ہی کیا جا سکتا ہے۔ یہ تفسیر تو "دو کالاے بدبہ ریش خاوند" کا مصداق ہے۔

ایک ضروری وضاحت اور غلط فہمی کا ازالہ

زمین و آسمان کی تخلیق سے متعلق علامہ کی توجیہ و تاویل پر جو کچھ تنقید و تبصرہ کیا گیا ہے اسے پڑھکر شاید کسی صاحب کو یہ خیال ہو کہ جمہور مفسرین تو سائنس اور فلکیات کے جدید اکتشافات سے نابلد اور بالکل ہی بے خبر تھے انھوں نے خواب و خیال میں بھی یہ بات سوچی تک نہ ہوگی کہ آئندہ تحقیقات کا ایک دور ایسا بھی آئے گا جب "زمین" جیسی پست و بے حقیقت چیز بھی "آسمان" جیسی بلند و رفیع چیز کے ہمسر و ہم رتبہ بلکہ اس کے مفہوم ہی کا ایک جز بھی بن جائے گی اس لئے وہ حضرات تو اپنی تفسیر نگاری میں معذور ہی کہے جاسکتے ہیں ۔ لیکن علامہ مودودی کو کون معذور مان سکے گا کہ اصحاب نیچر اور اہل سائنس کی معلومات بلکہ ان کی تفسیرات سے استفادہ کا موقع ملنے کے باوجود وہ بھی وہی پرانی باتیں اپنی تفسیر میں درج کردیں جو سائنس کی علمی روشنی سے محروم اور قدیم دور ظلمت و جہالت کی یادگار ہیں ۔

ایسے بزرگوں کے اس خیال کا جواب ہم یہی دیں گے کہ ہم جدید فلسفہ و سائنس کی ضرورت و اہمیت تسلیم کرنے کے باوجود اس بات کا ماننا ضروری سمجھتے ہیں کہ ہم جدید فلسفہ و سائنس کی صرف ایسی ہی معلومات اور ایسے اکتشافات کو صحیح سمجھیں جن کی رو سے ہمیں نزول قرآن کے دور کے انسان کو قرآن مجید سے ناواقف اور بے خبر نہ کہنا پڑے ۔ ہم ایسی کُل کتابیں قابل ضبطی سمجھتے ہیں ✣ کہ جنکو پڑھ کے لڑکے باپ کو خبطی سمجھتے ہیں

یہاں ہمیں ایسی ہی صورت درپیش ہے کہ علامہ کی من مانی تفسیر کو درست مان لینے کے بعد ہمیں سب سے پہلے یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ نعوذ باللہ منہ قرآن مجید کی ان آیات کا مطلب صرف جمہور مفسرین ہی نہیں بلکہ معاذ اللہ ثم معاذ اللہ حضرات صحابہ کرام بھی نہیں سمجھ سکے یا انھوں نے جو مطلب سمجھا تھا سائنس کی جدید تحقیقات نے انھیں غلط ثابت کر دیا۔ اس فیصلے کیلئے کوئی صاحب ایمان کسی قیمت پر اور کسی وقت بھی ... تیار نہ ہو سکے گا ۔

(۴) حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو (تفہیم القرآن جلد اول پہلا پارہ رکوع ۶ آیت ۵۵ کا ترجمہ اور حاشیہ ۷۱)
علامہ مودودی صاحب سورہ بقرہ کی آیت ۵۵ ثُمَّ بَعَثْنٰكُمْ مِّنْۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝ کا ترجمہ یوں فرماتے ہیں :۔

"تم بے جان ہو کر گر چکے تھے مگر پھر ہم نے تم کو جلا اٹھایا شاید کہ اس احسان کے بعد تم شکر گذار بن جاؤ" اس ترجمہ پر جو حاشیہ تحریر فرمایا ہے اس میں اس واقعہ پر ان الفاظ میں روشنی ڈالی ہے فرماتے ہیں :۔
"اس موقع پر قرآن کہتا ہے کہ ان میں سے بعض شریر کہنے لگے کہ ہم محض تمہارے بیان پر کیسے مان لیں کہ خدا تم سے ہم کلام ہوا ہے، اس پر اللہ تعالے کا غضب نازل ہوا اور انھیں سزا دی گئی"۔ (حاشیہ تفہیم القرآن ۷۱ ص ۷۷ ۔17)
(نوٹ) ہم نے آیت متعلقہ کا ترجمہ تو پورا نقل کیا ہے البتہ حاشیہ کا صرف وہی حصہ نقل کیا ہے جس کا تعلق آیت شریفہ کے اصل مضمون سے ہے ۔ (اس حاشیہ کا ابتدائی تمہیدی حصہ اور آخر کا وہ حصہ جس میں علامہ نے بائیبل کی روایت سے تقابل کیا ہے اسے اپنے مقصد سے غیر متعلق سمجھ کر ہم نے دانستہ نظر انداز کیا ہے ۔)
تبصرہ :۔ حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے زمانے میں بنی اسرائیل کے ساتھ پیش آنیوالے واقعات میں سے ایک مشہور واقعہ سے متعلق صورتِ حال اس آیت میں بیان کی گئی ہے جسکی تفصیل جمہور مفسرین کے مطابق یوں ہے کہ
"جب موسیٰ علیہ السّلام نے کوہِ طور سے توریت لاکر پیش کی کہ یہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہے تو بعض گستاخ لوگوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ خود ہم سے کہدے کہ یہ ہماری کتاب ہے تو ... بیشک ہم کو یقین آجائے گا ۔ موسیٰ علیہ السلام نے باذنِ الٰہی فرمایا کہ کوہِ طور پر چلو یہ بات بھی ہو جائے گی ، بنی اسرائیل نے اس کام کے لئے ستر آدمی منتخب کرکے موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کوہِ طور پر روانہ کئے وہاں پہنچنے پر اللہ تعالیٰ کا کلام ان لوگوں نے خود سنا تو اسوقت اور رنگ لائے کہ ہمکو تو کلام سننے سے قناعت نہیں ہوئی خدا جانے کون

بول رہا ہے۔ اگر خدا تعالیٰ کو دیکھ لیں تو بے شک مان لیں۔ (چونکہ دنیا میں کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی قوت نہیں رکھتا اسلئے اس گستاخی پر بجلی آ پڑی اور سب ہلاک ہو گئے"

"موت کے لفظ سے ظاہرًا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس بجلی سے مر گئے تھے، ان کے دوبارہ زندہ کئے جانے کا قصہ یہ ہوا کہ موسیٰ علیہ السّلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا کہ بنی اسرائیل یوں ہی بدگمان رہتے ہیں اب وہ یہ سمجھیں گے کہ میں نے ان کو کہیں جا کر کسی تدبیر سے ان کا کام تمام کرا دیا ہوگا مجھکو اس تہمت سے محفوظ رکھئے... اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے انکو پھر زندہ کر دیا"

(خلاصۂ بیان القرآن جو معارف القرآن ص ۲۲ / ج ۱ پر درج ہے)

اس پورے واقعہ کو پیش نظر رکھنے کے بعد دوبارہ علامہ کے ترجمہ و تفسیر پر نظر ڈالئے تو آپ کو اندازہ ہو جائیگا کہ موصوف نے کس صفائی سے اس معجزاتی واقعہ پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

یہ بات قابلِ غور ہے کہ قرآن مجید کے اصل الفاظ اپنے ظاہر کے لحاظ سے اس خلافِ عادت واقعہ پر فی الجملہ روشنی ڈال رہے ہیں جسے کسی طرح چھپانا ممکن بھی نہ تھا۔ چنانچہ خود علامہ کے ترجمہ پر غور فرما لیا جائے کہ آخر یہ الفاظ.....

("تم بے جان ہو کر گر چکے تھے مگر پھر ہم نے تم کو جلا اٹھایا") کس حقیقت کا پتہ دے رہے ہیں اور علامہ کس صفائی سے حاشیہ میں اس حقیقت کا پتا کاٹے دے رہے ہیں اور سرسری طور پر یوں فرماتے ہوئے آگے بڑھ گئے ہیں کہ

"اس پر اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہوا اور انھیں سزا دی گئی"

یعنی علامہ کو اس مقام پر نہ تو نزول غضب کی تفصیل بیان کرنیکی ضرورت محسوس ہوئی نہ ہی انھیں سزا دینے کی کیفیت پر روشنی ڈالنا ضروری سمجھ میں آیا۔ اور وجہ اسکی اسکے سوا کچھ نہیں ہے کہ علامہ کسی طرح یہ نہیں چاہتے کہ انکی تفسیر کا قاری معجزات وغیرہ

کی تفصیلات سے آگاہ ہو کر معجزات کا معتقد ہو جائے اور اپنا ایمان درست کر لے۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ مودودی عام طور پر ایسے تمام ہی مواقع میں جہاں کسی معجزہ اور خرقِ عادت واقعہ کا ذکر آیا ہے کوشش یہی کرتے ہیں کہ اپنے قاری کا ذہن انکارِ معجزات کیلئے تیار کرتے چلیں، اگر بدرجۂ مجبوری ترجمہ قرآن مجید میں وہ اپنا یہ مقصد پورا نہیں کر سکتے تو حاشیۂ تفسیر میں اس معجزہ کی تفصیل کو نظر انداز کرتے ہوئے انکارِ معجزات کیلئے ذہن سازی وہ ضرور کر گذرتے ہیں۔ اسکی چند مثالیں اسی سورہ بقرہ کے رکوع ۷۔ ۸ میں موجود ہیں اختصار کے پیشِ نظر ہم ان پر علیحدہ علیحدہ تبصرہ کے بجائے سلسلہ وار یہیں ایک ساتھ نقل کئے دیتے ہیں:-

(۵) رکوع ۷ کی آیت ۱۳ میں آئے ہوئے لفظ "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّوْرَ" کی تشریح کرتے ہوئے حاشیہ ۸۱ میں یوں فرماتے ہیں:-

"اس واقعے کو قرآن میں مختلف مقامات پر جس انداز سے بیان کیا گیا ہے اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ اسوقت بنی اسرائیل میں یہ ایک مشہور و معروف... واقعہ تھا لیکن اب اس کی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا مشکل ہے بس مجملاً یوں سمجھنا چاہیئے کہ پہاڑ کے دامن میں میثاق لیتے وقت ایسی خوفناک صورتِ حال پیدا کر دی گئی تھی کہ ان کو ایسا معلوم ہوتا تھا گویا پہاڑ ان پر آپڑے گا، ایسا ہی کچھ نقشہ سورۂ اعراف آیت ۱۷۱ میں کھینچا گیا ہے" (تفہیم القرآن ص۸۳ ج۱)

تبصرہ ۵:- علامہ کا کمالِ فن ایسے ہی مواقع میں خصوصیت کے ساتھ دیکھا جا سکتا ہے کہ وہ دوسرے منکرین کی طرح کھلم کھلا معجزات کا انکار نہیں کرتے بلکہ اقرار و انکار کے درمیان ایک نئی راہ فرار نکال کر اس پر چلنے لگتے ہیں۔ علامہ نے اس موقع پر یہ تو فرما دیا کہ "اسکی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا مشکل ہے" لیکن اس بات کا کچھ ذکر نہ فرمایا کہ اسکی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا اب اسوقت کیوں مشکل ہو گیا جبکہ وہ خود ہی یہ بھی اقرار فرما رہے ہیں کہ "اسوقت... (یعنی نزولِ قرآن کے وقت) بنی اسرائیل میں یہ ایک مشہور و معروف واقعہ تھا"

علامہ کے معتقدین اس سوال کو شاید موصوف کے حق میں جسارت بیجا پر محمول کریں لیکن واقعہ یہی ہے کہ اس موقعہ پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ واقعہ نزول قرآن کے وقت میں مشہور و معروف تھا تو علامہ تک پہنچتے پہنچتے وہ سارے ذرائع علم آخر کیسے یکسر غائب ہوگئے کہ علامہ کیلئے اس واقعہ کی تفصیل معلوم کرنا ہی مشکل ہوگیا ؟

عام قاری و ناظر جس نے علامہ کی تفہیم کے سوا کوئی دوسری تفسیر دیکھی ہی نہ ہو وہ تو علامہ کا یہ ارشاد پڑھکر یہی خیال کریگا کہ شاید اس واقعہ کی تفصیل دوسرے مفسرین کو بھی معلوم نہ ہوگی اور انھوں نے بھی اپنی تفسیروں میں نہ لکھی ہوگی ـــــ حالانکہ حقیقت یہ نہیں ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس واقعہ کی تفصیل دوسرے مفسرین نے بھی اپنی تفسیروں میں درج فرمائی ہے اور خود قرآن مجید میں بھی ایک دوسرے موقعہ پر (سورۂ اعراف میں) اس واقعہ کا ذکر ایسے الفاظ میں کیا گیا ہے جس سے اسکی کیفیت ایک حد تک معلوم ہوجاتی ہے ، یوں تو اس واقعہ کی تفصیل عربی و اردو کی متعدد تفسیروں میں نقل کی گئی ہے لیکن ہم ازراہ اختصار عربی تفسیروں میں سے صرف ایک تفسیر روح المعانی اور اردو تفسیروں میں سے ایک تفسیر حقانی سے تفصیل واقعہ نقل کرتے ہیں۔

تفسیر روح المعانی میں " ابو حاتم حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت موسی علیہ السلام جب بنی اسرائیل کیلئے توریت لیکر تشریف لائے جس میں ایسے احکام تھے جن پر عمل کرنا انھیں شاق محسوس ہورہا تھا تو انھیں توریت کے یہ احکام گراں گذرے اور انھوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کردیا تو اللہ تعالی نے حضرت جبرئیل کو حکم دیا کہ کوہ طور کو جڑ سے اکھیڑ کر ان کے سروں پر کردیں چنانچہ انھوں نے اسے سائبان کی طرح انکے سروں پر بلند کردیا ، تب جاکر انھوں نے اس پر عمل کرنے کی حامی بھری ، اور کوہ طور کا یہ ٹکڑا جو ان کے سروں پر اٹھایا گیا تھا ایک فرسخ مربع کی مقدار تھا اور ان کے

سروں پر چھتری کی طرح چھایا ہوا تھا اس کی بلندی بھی چھتری کی طرح بقدر قامت انسانی تھی ۔" (روح المعانی صفحہ ۲۸ ج ۱۲)

یہ روایت علامہ بغوی کی تفسیر معالم التنزیل اور قاضی پانی پتی کی تفسیر مظہری میں بھی موجود ہے۔ علامہ ابن کثیر نے بھی اسی انداز کی ایک دوسری روایت نقل کی ہے۔

سورۂ اعراف کی آیت بھی ملاحظہ ہو

سورۂ اعراف پارہ و لو اننا رکوع ۱۱ میں بھی یہ واقعہ ان الفاظ میں بیان فرمایا گیا ہے :-

وَاِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَاَنَّهٗ ظُلَّةٌ وَّظَنُّوْٓا اَنَّهٗ وَاقِعٌۢ بِهِمْ (سورۂ اعراف)

"جبکہ ہم نے پہاڑ کو ہلا کر ان پر اس طرح چھا دیا تھا گویا وہ چھتری ہے اور یہ گمان کر رہے تھے کہ وہ ان پر آن پڑیگا۔ (ترجمانی صاحب مودودی) (صفحہ ۹۴ ج ۲)

مقصد کی توضیح کیلئے دوسرے حضرات کے ترجمے بھی نظر میں رہیں تو اچھا ہے۔ چند تراجم اور بھی ملاحظہ ہوں :-

(۱) ترجمہ حضرت حکیم الامت علیہ الرحمہ "جب ہم نے پہاڑ کو اٹھا کر چھت کی طرح ان کے اوپر (محاذات میں) معلق کر دیا اور ان کو یقین ہو گیا کہ اب ان پر گرا"

(۲) ترجمہ حضرت شیخ الہند علیہ الرحمہ :- "اور جس وقت اٹھایا ہم نے پہاڑ ان کے اوپر مثل سائبان کے اور ڈرے کہ وہ ان پر گرے گا۔"

(۳) ترجمہ مولانا عاشق الٰہی میرٹھی :- اور جب ہم نے اٹھا لیا پہاڑ ان کے اوپر گویا وہ سائبان تھا اور سمجھے کہ وہ اب گرا ان پر۔"

(۴) ترجمہ مولانا فتح محمد جالندھری "اور جب ہم نے انکے (سروں) پر پہاڑ اٹھا کر کھڑا کیا گویا وہ سائبان تھا اور انھوں نے خیال کیا کہ وہ ان پر گرتا ہے۔"

(۵) ترجمہ مفسر حقانی :- "اور جبکہ ہم نے بنی اسرائیل پر سائبان کی طرح پہاڑ اٹھایا اور انھیں گمان ہوا کہ وہ ان پر آہی پڑا۔"

مندرجہ بالا پانچ تراجم ہیں جن میں متفق اللفظ ہو کر "نتق" کا ترجمہ پہاڑ کو جڑ سے اکھیڑ کر اوپر اٹھا لینے اور معلق کر دینے سے کیا گیا ہے۔ لیکن علامہ نے اپنی ترجمانی ہی میں عام مترجمین سے علیحدہ ہو کر معجزہ سے فرار کی راہ نکال لی اور اس انداز میں ترجمہ کیا کہ کسی لفظ سے پہاڑ کا اکھیڑ کر اپنی جگہ سے اٹھا لینا نہ سمجھا جا سکے اور جو کچھ کسر باقی ... رہ گئی تھی وہ اسے پہلے ہی سورہ بقرہ کی آیت کے حاشیہ میں یہ لکھکر پوری کر آئے تھے کہ

"بس مجملاً یوں سمجھنا چاہیئے کہ پہاڑ کے دامن میں میثاق لیتے وقت ایسی خوفناک صورتِ حال پیدا کر دی گئی تھی کہ ان کو ایسا معلوم ہوتا تھا گویا پہاڑ ان پر آن پڑے گا۔"

ناظرین کرام! خط کشیدہ فقروں پر غور فرمائیں گے تو انہیں اندازہ ہو جائے گا کہ علامہ کے ان فقروں کے قاری پر اس واقعہ کے متعلق معجزہ ہونے کا تاثر تو شاید نہ ہو سکے گا ہاں یہ بہت ممکن ہے کہ وہ اسے "مسمریزم" اور "نظر بندی" کے قسم کا کوئی واقعہ تصوّر کرلے۔

سورہ بقرہ کی آیت زیر بحث میں تفہیم القرآن کا جو حاشیہ اوپر نقل ہوا ہے، شاید ناظرین کو یاد ہو گا کہ علامہ نے وہاں سورہ اعراف کی اس آیت کا حوالہ دیکر اپنے قاری کو اس امید میں مبتلا فرما دیا تھا کہ سورۂ اعراف کی آیت کے تحت بھی اسے کوئی نقشہ دیکھنے کو ملے گا، لیکن علامہ کی تفسیر نگاری کا یہ کمال ہے کہ انھیں سورۂ اعراف کی اس آیت کے تحت واقعہ کی نقشہ کشی کے لیے جمہور مفسرین کی تفصیلی روایت کے مقابلہ میں ... بائیبل کا یہ نہایت اجمالی اور مبہم بیان ہی زیادہ پسند آیا، فرماتے ہیں ہیں اس واقعہ کو ان الفاظ میں بیان فرمایا گیا ہے:-

"اور موسیٰ لوگوں کو خیمہ گاہ سے باہر لایا کہ خدا سے ملائے اور وہ پہاڑ کے نیچے آکھڑے ہوئے اور کوہِ سینا اوپر سے نیچے تک دھوئیں سے بھر گیا کیونکہ خداوند شعلہ میں ہو کر اس پر اترا اور دھواں تنور کے دھوئیں کی طرح اوپر کو اٹھ رہا تھا اور وہ سارا ...

پہاڑ زور سے ہل رہا تھا" (خروج ۱۹-۱۷-۱۸) (تفہیم القرآن ص۹۳ ج۲)

بائیبل سے واقعہ کی یہ تصویر کشی فرمانے کے بعد ارشاد ہوتا ہے :-

"اس طرح اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے کتاب کی پابندی کا عہد لیا اور عہد لیتے ہوئے خارج میں ان پر ایسا ماحول طاری کر دیا جس سے انھیں خدا کے جلال اور اسکی عظمت و برتری اور اس کے عہد کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہو" (تفہیم القرآن ص۹۳ ج۲)

یہاں بھی خط کشیدہ فقرے قابل غور ہیں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ علامہ یہاں کسی معجزہ کا ذکر فرما رہے ہیں یا "مسمریزم" اور "نظر بندی" کا بیان ہو رہا ہے -

سنئے! بائیبل کی شرح کیا کہتی ہے علامہ کی شان تحقیق چونکہ روایات تفسیر کو در خود اعتناء نہیں گردانتی - اسلئے ہم یہاں تفسیر ماجدی کے حوالے سے تالمود کی ایک روایت بھی نقل کئے دیتے ہیں - فاضل دریا آبادی تفسیر ماجدی میں فرماتے ہیں :-

"اور تالمود جو توریت کی مشہور و مستند اور نہایت ضخیم شرح یہود کے پاس موجود ہے اس میں اس اجمال کی (جو بائیبل کے حوالے ابھی نقل ہوا) تفصیل میں اقوال ذیل درج ہیں :-

(۱) "حق تعالیٰ نے ان کے اوپر کوہ سینا کو الٹ دیا جس طرح کوئی بڑا ظرف الٹ دیا جاتا ہے - اور کہا کہ اگر تم توراۃ قبول کرتے ہو جب تو خیر ورنہ سب یہیں دفن ہو کر رہ جاؤ گے" (جیوش انسائیکلوپیڈیا ص۳۲۱ ج۴)

(۲) "خدا نے پہاڑ کو ان لوگوں پر الٹ کر اوندھا کر دیا اور ان سے کہا کہ توریت کو اگر قبول کرتے ہو جب تو خیر ورنہ یہیں تمہارا مدفن بن کر رہے گا (ایضاً) ہمارے مفسرین نے جو آثار صحابہ و تابعین کی زبان سے نقل کئے ہیں ان میں بھی روایتیں اس سے ملتی جلتی ہیں" (تفسیر ماجدی ص۲۷ ج۱ حاشیہ ۱۲۴)

تفسیر حقانی میں ہے :- صاحب تفسیر حقانی سورہ بقرہ کی آیت زیر بحث کی تفسیر میں

لکھتے ہیں :-

"اور یہ دسواں واقعہ ہے جس میں خدا نے بنی اسرائیل سے تورات پر عمل کرنیکا اپنی مہربانی سے عہد لیا تھا اور جس طرح ماں باپ اولاد کو اسکے فائدے کے لیئے زبردستی دوا پلاتے ہیں۔ اسی طرح خدا نے کوہِ طور اٹھا کر ڈرایا کہ لو تورات پر عمل کرو اور اسکو یاد رکھو ورنہ دب کر مرتے ہو" (چند سطروں کے بعد سورۂ اعراف کی آیت سے متعلق فرماتے ہیں)

"سورۂ اعراف میں بھی خدا تعالے نے اس واقعہ کو بیان کیا ہے --- ظاہر الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے پہاڑ کو ان پر اٹھا کر خوف دلایا تھا وہ قادر ہے اور بعض مؤول (تاویل کرنے والے) جو خرق عادات (معجزات) کے منکر ہیں اسکی بھی تاویل کرتے ہیں کہ پہاڑ کا اوپر اٹھنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس پہاڑ کی جڑ میں یہود کھڑے تھے اور پہاڑ کے لرزنے سے ڈرتے تھے کہ اوپر نہ آپڑے" (ص ۳۹/۱۷)

ناظرین کرام! اچھی طرح غور فرمالیں کہ مفسر حقانی نے اس موقع پر معجزات کے منکر مؤولین کی جو تاویل نقل کی ہے وہ تقریباً وہی ہے جو علامہ نے اپنے تفسیری حاشیوں میں فرمائی ہے۔ اس کے باوجود لوگ انھیں مفسر اعظم اور ترجمانِ قرآن سمجھیں تو اس پر حیرت و افسوس ہی کا اظہار کیا جا سکتا ہے۔ احقر کے نزدیک تو یہ حقیقت ناقابلِ انکار ہے کہ علامہ نے انکارِ معجزات کی ذہن سازی فرما کر کھلی گمراہی کی راہ اپنائی ہے۔

معارف القرآن ملاحظہ ہو حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے اس واقعہ کو سورۂ اعراف کی آیت کے تحت زیادہ تفصیل سے تحریر فرمایا ہے، فرماتے ہیں :-

"جب بنی اسرائیل کی خواہش اور فرمائش کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے کتابِ شریعت مانگی اور حسب الحکم اس سلسلہ میں چالیس راتوں کا اعتکاف

کوہِ طور پر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ کی یہ کتاب ملی اور بنی اسرائیل کو سنائی تو...
اس میں بہت سے احکام ایسے پائے جو ان کی طبیعت اور سہولت کیخلاف تھے
ان کو سُنکر انکار کرنے لگے کہ ہم سے تو ان احکام پر عمل نہیں ہو سکتا۔ اسوقت
اللہ تعالیٰ نے جبریل امین کو حکم دیا۔ انھوں نے کوہِ طور کو اس بستی کے
اوپر معلّق کر دیا جس میں بنی اسرائیل آباد تھے۔ اس کا رقبہ تاریخی روایتوں میں
تین مربع میل (ایک مربع فرسخ) ذکر کیا گیا ہے۔ اس طرح ان لوگوں نے موت کو
اپنے سامنے کھڑے دیکھا تو سب سجدہ میں گر گئے اور احکام توراۃ کی پابندی
کا عہد کر لیا لیکن اسکے باوجود پھر بار بار خلاف ورزی کرتے رہے۔" (معارف القرآن ص۱۱ ج۴)

عربی و اردو کی مشہور و مستند عام تفسیروں میں رفع طور کا یہ خرق عادت واقعہ
پورے وثوق و اعتماد کے ساتھ اسی طرح نقل کیا گیا ہے، حضرات صحابہ و تابعین کے
متعدد آثار بھی اسکی تائید میں موجود ہیں اور توریت کی مشہور و مستند شرح
"تالمود" سے بھی اس کی تائید مزید نقل کر دی گئی ہے۔ لیکن علامہ مودودی ان
سب تفصیلات اور جملہ آثار و روایات سے بہ کمالِ جسارت اپنی آنکھیں بند کر لیتے
ہیں اور یوں ارشاد فرماتے ہیں :-

"اس واقعے کو جس انداز سے بیان کیا گیا ہے اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے
کہ اسوقت (نزول قرآن کے وقت) بنی اسرائیل میں یہ ایک مشہور و معروف
واقعہ تھا لیکن اب (تفہیم القرآن لکھتے وقت) اس کی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا
مشکل ہے۔"

علامہ کو یہ مشکل کیوں پیش آئی؟ کیا کتب تفسیر میں اسکی تفصیلات موجود نہ تھیں؟...
ہمارے سوال کا یہ جواب خلاف واقعہ اور بے حقیقت ہے، اسلئے ہمیں اپنے سوال کا
کوئی دوسرا ہی جواب تلاش کرنا ہوگا اور وہ جواب وہی ہو سکتا ہے جسے اشارتاً
ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ علامہ نے ایسے مواقع میں ان خرق عادات کے اقرار و انکار کے

درمیان ایک نئی "راہِ فرار" اختیار کرنی چاہی ہے۔
مقصد یہ ہے کہ نوجوانوں کا وہ طبقہ جو کالجوں کی غلط تعلیم اور فلسفہ و
سائنس کے گمراہ کن اثرات سے متاثر ہو کر ایسے معجزات و خرقِ عادات کو ماننے
پر آمادہ نہیں ہے۔ علامہ کی تحریر میں یہ صلاحیت تو تھی ہی نہیں کہ وہ ان
منکرین معجزات کو ایمان و ایقان کی راہ دکھلا سکے وہ تو اپنی صحافتی و انشائی
کرشمہ کاریوں سے ان کے خیالات انکار کو کچھ اور پختہ ہی کر سکتے تھے سو یہ کارنامہ
وہ بخوبی انجام دے گئے ہیں۔

یہ ظلم زوری ہے یا سینہ زوری؟ ہمارے اس دعوی کی تائید کے لئے رسائل و مسائل
حصہ سوم کا مندرجہ ذیل اقتباس ملاحظہ ہو!
علامہ کسی صاحب کے ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے اپنے عقیدے کی وضاحت یوں
فرماتے ہیں :-

"سورہ بقرہ کے حاشیہ ۸۱ اور آیت ۸۳ کا ترجمہ پڑھ کر اگر آپ یہی سمجھتے ہیں
کہ میں طور کے اٹھانے کا انکار کر رہا ہوں تو اللہ آپ کے فہم پر رحم فرمائے اور میرے
حال پر بھی۔"

ذرا براہِ کرم وہ الفاظ پھر پڑھ کر دیکھئے جن سے آپ انکار کا مفہوم نکال رہے
ہیں، میں نے تو صرف یہ کہا ہے کہ اسکی تفصیلی کیفیت معلوم کرنا مشکل ہے اور اسکی
وجہ یہ ہے کہ قرآن میں اسی ایک واقعہ کو دو مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے ایک
جگہ "رفع" کا لفظ ہے جسکے معنی اٹھانے کے ہیں اور دوسری جگہ "نتق" کا لفظ
ہے جسکے معنی اکھاڑنے اور جھنجھوڑنے کے ہیں، اسلئے تعیین کے ساتھ یہ نہیں
کہا جاسکتا کہ آیا پہاڑ کو بالکل زمین سے اٹھا لیا گیا تھا یا اسکو زمین پر رکھے ہی رکھے
اس طرح ان کے سروں پر ہلا دیا گیا تھا کہ ان پر اوندھ جانیکا خطرہ تھا۔"

(رسائل و مسائل ص ۱۰۹، ج ۳)

اقتباس بالا کی یہ آخری سطور علامہ کی صحافتی چابکدستی اور تحریری نظربندی کا اچھا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ علامہ نے اس موقع پر قرآن مجید کے دو مختلف الفاظ (رفع اور نتق) کا ذکر فرما کر جہاں ایک طرف اپنے ناظرین کو اپنی حقیقت بینی و ژرف نگاہی سے متاثر و مرعوب کرنا چاہا ہے وہیں دوسری طرف اس غیر ضروری لفظی بحث کے الجھاوے میں اصل حقیقت کو مشتبہ و مشکوک کر کے اپنے مخفی انکار کی مزید تائید بھی حاصل کرنا چاہی ہے۔

علامہ کی زیرکی و دانائی، خردمندی و دانشوری شاید ایسی حقیقت ہے جس سے اختلاف کرنا بظاہر مشکل ہی کہا جائے گا لیکن اس موقع پر لفظ "رفع" و "نتق" کی دو مختلف تعبیرات کو علامہ نے جس طرح دو متضاد تعبیرات کے انداز میں پیش کرنیکی کوشش کی ہے اسے دیکھتے ہوئے موصوف کی یہ بدیہی زیرکی و دانشوری بھی نظری نظر آنے لگتی ہے اور اسکی وجہ بھی شاید یہی ہوگی کہ موصوف نے سوال کا جواب دیتے ہوئے سائل کے فہم کیلئے تو دعائے رحم فرمانیکی ضرورت سمجھی ہے مگر خود اپنے فہم ثاقب کو محتاج دعا نہیں سمجھا ہے۔ حالانکہ اگر علامہ نے واقعی قرآن فہمی کا ارادہ فرمایا ہوتا تو انھیں حضرات مفسرین کے اس مشہور اصول تفسیر کو تو ملحوظ رکھنا ہی تھا "القرآن یفسر بعضہ بعضا"۔ (قرآن مجید ہی کا کوئی ایک حصہ اسکے کسی دوسرے مقام کی تفسیر کر دیا کرتا ہے۔)

اس اصول مشہور کے تحت واقعہ زیر بحث میں بھی وہ یہ کر سکتے تھے کہ سورہ بقرہ میں آئے ہوئے لفظ "رفع" اور سورہ اعراف میں آئے ہوئے لفظ "نتق" دونوں ہی کے مجموعے سے جو مجموعی مفہوم متعین ہو سکتا وہ مراد لے لیتے، موصوف نے واقعہ کی شکل یہ کیوں نہ متعین فرمائی کہ اللہ تعالےٰ نے فرشتے کے ذریعہ کوہ طور کو جڑ سے اکھیڑا بھی ہو اور اسے ان کے سروں پر سائبان اور چھت یا چھتری کیطرح اٹھا کر بلند بھی کر دیا ہو جسکی حکایت کیلئے ایک مقام پر

"نتق" کی تعبیر اختیار فرمائی گئی ہے اور دوسرے مقام پر "رافع" کی تعبیر اختیار فرمائی گئی ہے۔

ممکن ہے اس اختلاف تعبیر میں یہ نکتہ بھی ملحوظ ہو کہ اس طرح کسی مؤول کیلئے یہ گنجائش ہی نہیں رکھی گئی کہ وہ صرف "نتق" کی تعبیر کا سہارا لیکر اصل معجزہ کا انکار کر سکے، غالباً اسی وجہ سے سورۂ اعراف میں جہاں نتقنا کا لفظ استعمال فرمایا گیا ہے وہاں "کَاَنَّہٗ ظُلَّۃٌ" (گویا کہ وہ سائبان یا چھت ہے) بھی فرما کر "رافع" کا مضمون بھی ملحوظ رکھا گیا ہے۔

اس طرح قرآن مجید کی ہر دو تعبیرات اگرچہ لفظاً مختلف نظر آتی ہیں لیکن فی الحقیقت دونوں کا مفہوم و مدعا ایک ہی ہے، کاش علامہ نے اپنے فہم ثاقب کیلئے بھی رحم کی دعا فرمائی ہوتی تو ایسی کھلی ہوئی بات انھیں بھی کھلی آنکھوں نظر آجاتی۔

ابن جریر طبری نے بھی اپنی تفسیر میں اس آیت کے تحت بنی اسرائیل کے سروں پر طور کے اٹھائے جانے سے متعلق تفصیلی روایات نقل کی ہیں۔

علامہ رازی تفسیر کبیر میں یہی تفصیلات نقل کر رہے ہیں۔ لیکن شاید یہ ساری تفصیلات علامہ کے معیار تحقیق پر پوری ہی نہیں اتر رہی ہیں یا انھیں جمہور سے اختلاف ہی میں اپنی عظمت کا راز پوشیدہ نظر آتا ہو!

گذری ہوئی مثالوں سے ذرا مختلف

مناسبت مقام کے پیش نظر اس سلسلہ کلام سے ذرا ہٹ کر کچھ مثالیں اور بھی پیش کیجا رہی ہیں جن میں علامہ نے نہایت مجبور ہو کر ان معجزات سے انکار یا فرار کی راہ تو نہیں اپنائی ہے لیکن اپنا اسلوب تحریر کچھ ایسا رکھا ہے جسکے نتیجہ میں ان کے تفسیری حاشیے ان کی اپنی قیاس آرائی اور تفسیر بالرائے بن کر رہ گئے ہیں مثلاً

(الف) اسی سورہ بقرہ کے رکوع ۸ کی آیت وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِیْنَ اعْتَدَوْا

بِمَا كَانُوا يَعْتَدُونَ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ۝ کا حاشیہ ۸۳
ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں :-

...... ان کے بندر بنائے جانے کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی جسمانی ہیئت بگاڑ کر بندروں کی سی کر دی گئی تھی۔ اور بعض اسکے یہ معنی لیتے ہیں کہ ان میں بندروں کی سی صفات پیدا ہو گئی تھیں۔ لیکن قرآن کے الفاظ اور انداز بیان سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسخ اخلاقی نہیں بلکہ جسمانی تھا۔ میرے نزدیک قرین قیاس یہ ہے کہ ان کے دماغ بعینہ اسی حال پر رہنے دیئے گئے ہوں گے جس میں وہ پہلے تھے اور جسم مسخ ہو کر بندروں کے سے ہو گئے ہوں گے۔" (تفہیم القرآن صہ ۸۳ ج ۱)

مغالطہ انگیزی ان کے بندر بنائے جانے کی کیفیت میں پائے جانے والے اختلاف کو جس انداز میں ذکر کیا ہے یہ انداز انتہائی غیر تحقیقی ہے اور مغالطہ انگیز ہے۔ علامہ کی اس تحریر سے تو یہی سمجھا جا سکتا ہے کہ ان لوگوں کے بندر بنائے جانے کی کیفیت میں یہ اختلاف مساویانہ انداز میں ہے اور حضرات مفسرین کے دو برابر کے طبقے دو حصوں میں تقسیم ہو گئے ہیں۔ ایک طبقہ اس مسخ کو مسخ حقیقی .... (ظاہری و اخلاقی دونوں ہی) پر محمول کرتا ہے اور دوسرا طبقہ اسے صرف مسخ اخلاقی ہی مانتا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ جمہور مفسرین اسے مسخ حقیقی (صوری و معنوی) پر محمول کرتے ہیں

علاوہ حضرات تابعین میں سے صرف حضرت مجاہد کا یہ قول ضرور منقول ہے کہ وہ اسے صرف مسخ اخلاقی و معنوی ہی پر محمول کرتے ہیں۔

مفسر شہیر حافظ ابن کثیر اور صاحب روح المعانی علامہ آلوسی دونوں ہی اپنی تفسیروں میں اس کی تصریح فرما رہے ہیں ملاحظہ ہو :-

(۱) "خلاف ماذهب الیه مجاهد رحمه الله تعالیٰ من ان مسخهم انما کان معنویا لا صوریا بل الصحیح انه معنوی صوری"

(ابن کثیر صـ۱۹۶ ج۱)

اسکے برخلاف وہ قول ہے جو حضرت مجاہد کا مذہب ہے کہ انکا مسخ معنوی تھا صوری نہ تھا، بلکہ صحیح یہی ہے کہ یہ مسخ (بہ یک وقت) معنوی و صوری دونوں ہی طرح کا تھا۔

(۲) "وَظاهر القرآن اَنّهُمْ مُسِخُوا قِرَدَةً عَلَى الحقيقة وعلى ذالك جمهور المفسرين وَهُوَ الصحيح"

(روح المعانی صـ۲۸۱ ج۱)

قرآن مجید کے ظاہری الفاظ سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وہ لوگ فی الحقیقت بندر بنا دیے گئے تھے، یہی جمہور مفسرین کا مسلک ہے اور یہی صحیح ہے۔

اور ابن جریر طبری نے تو خلافِ عادت اس موقع پر حضرت مجاہد علیہ الرحمہ سے منقول قول کو نقل کرنے کے بعد نہایت واضح طور پر اس کی تضعیف بھی فرما دی ہے۔

(تفسیر ابن جریر طبری صـ۲۵۳ ج اول)

ایسی صورت میں آیت بالا سے متعلق ہر دو تفسیری اقوال کو مساوی درجہ دیکر وہ اسلوبِ بیان اختیار کرنا جو علامہ نے مندرجہ بالا اقتباس میں اپنایا ہے اسے صرف مغالطہ انگیزی ہی تو کہا جائے گا کہ انھوں نے کس ہوشیاری سے ایک قول شاذ کو صرف اسوجہ سے قولِ جمہور کے پہلو بہ پہلو ذکر فرما دیا ہے تاکہ ان کے ناظرین انکے متعلق قائم کی ہوئی خوش فہمی اور عقیدت مندی سے دستبردار نہونے پائیں اور بدستور اسی خوش فہمی اور عقیدت مندی میں مبتلا رہیں کہ ہمارے علامہ کے متعلق معجزات انکار کی ذہن سازی کرنیکا الزام محض افترا و بہتان ہے۔ ورنہ دیکھئے کہ آخر علامہ بھی اس خرقِ عادات واقعہ کو تو تسلیم کر ہی رہے ہیں۔ اور اگر وہ انکار کی ذہن سازی کرنا چاہتے تو اس واقعہ کو بھی مسخ اخلاقی پر ہی محمول کر لیتے، بالخصوص ایسی صورت میں کہ حضرت مجاہد علیہ الرحمہ اسے مسخ اخلاقی ہی قرار دیتے ہیں۔

ایک تیر سے دو شکار

ناظرین اگر غور فرمائیں گے تو یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہ سکیگی کہ علامہ نے اپنی اس فنکاری کے ذریعہ ایک تیر سے دو شکار کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔ یعنی ایک تو اپنے آپ کو انکار معجزات کی ذہن سازی کے الزام سے بری کرنے کی کوشش کی ہے اور دوسرے یہ کہ ایک قول شاذ کو قول جمہور کے مساوی ظاہر کر کے پورے ایک طبقۂ مفسرین کو انکار معجزہ کا قائل دکھلا کر انھیں بھی اپنی صف میں شامل کر لینا چاہا ہے۔

یہ ہیرا پھیری بھی قابل غور ہے

آیت زیر بحث (کُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ٥) میں علامہ کی یہ نکتہ آفرینی بھی ہیرا پھیری ہی کا درجہ رکھتی ہے کہ "میرے نزدیک قرین قیاس یہ ہے کہ ان کے دماغ بعینہٖ اسی حال پر رہنے دئے گئے ہونگے جس میں وہ پہلے تھے اور جسم مسخ ہو کر بندروں کے سے ہو گئے ہوں گے"

اس نکتہ آفرینی کے نتیجہ میں گویا آیت زیر بحث کی تین تفسیریں ہو گئیں، پہلی تفسیر جو جمہور مفسرین بیان کرتے ہیں اس کے مطابق تو یہ مسخ صوری بھی تھا اور معنوی بھی جیسا کہ ابن کثیر کی تفسیر میں صراحت کے ساتھ کہا گیا ہے۔ اور دوسری تفسیر صرف حضرت مجاہدؒ سے منقول ہے وہ یہ کہ مسخ صرف اخلاقی تھا جسمانی و صوری مسخ نہیں ہوا تھا۔ علامہ نے اپنے تفسیری حاشیے میں ابتداءً یہی دونوں قول مساوی حیثیت میں نقل کئے ہیں اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ کو دیکھتے ہوئے پہلی تفسیر کو قابل قبول سمجھا ہے لیکن موصوف کو اپنی شان تحقیق اور انفرادیت کا مظاہرہ بھی کرنا تھا اسلئے تفسیر جمہور ان کے نزدیک اس مندرجہ بالا نکتہ آفرینی کے بعد ہی قابل قبول ہو سکی جسکا حاصل یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ علامہ کے نزدیک یہ مسخ نہ تو صرف اخلاقی تھا اور نہ ہی مکمل طور پر صوری و معنوی تھا بلکہ یہ صرف جسمانی تھا اور نہ ان کے دماغ اور انکے متعلقات بعینہٖ اسی حال پر رہنے دئے گئے ہونگے جس پر وہ پہلے تھے۔

اس طرح یہ تیسری تفسیر بھی پچھلی دو تفسیروں کے اقرار و انکار کے درمیان کی وہی "راہِ فرار" ہے جسکا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔

نکتہ آفرینی کا یہ نکتہ تحقیق و دیانت علامہ کی زیرِ بحث نکتہ آفرینی کا یہ نکتہ تحقیق و دیانت بھی خصوصی توجہ چاہتا ہے کہ موصوف آیت زیرِ بحث کی دو مشہور تفسیروں کے بعد تیسری درمیانی بات اس شان سے ارشاد فرما رہے ہیں (" میرے نزدیک قرینِ قیاس یہ ہے)

موصوف کی اس شانِ ادعا اور نمائش انا سے مرعوب ہو کر موصوف کے محبّین و معتقدین تو شاید اس خوش فہمی میں ہوں گے کہ واقعی علامہ نے اپنی زیرکی و دانائی سے کیسی پتے کی بات نکالی ہے اور کیا نکتہ تلاش کیا ہے جو آج تک کسی مفسر کو نہ سوجھا تھا ۔۔۔ لیکن فی الحقیقت صورت حال یہ ہے کہ تفسیر آیت کا یہ نکتہ جسے علامہ اپنی قیاس آرائی کا نتیجہ باور کرانے کے بعد دوسرے مفسرین پر اپنا تفوق و امتیاز ثابت کرنا چاہتے ہیں، علامہ سے پہلے دوسرے مفسرین اپنی تفسیروں میں اسکا تذکرہ فرما چکے ہیں۔ ملاحظہ ہو، صاحبِ روح المعانی علامہ آلوسی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں: ۔

أَوْ بِأَنَّ الْمَسْخَ إِنَّمَا كَانَ بِتَبْدِيْلِ الصُّوْرَةِ فَقَطْ وَحَقِيْقَتُهُمْ سَالِمَةٌ عَلٰى مَا رُوِيَ أَنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ كَانَ يَأْتِيْهِ الشَّخْصُ مِنْ أَقَارِبِهِ الَّذِيْنَ نَهَوْهُمْ فَيَقُوْلُ لَهُ أَلَمْ أَنْهَكَ فَيَقُوْلُ بَلٰى ثُمَّ تَسِيْلُ دُمُوْعُهُ عَلٰى خَدِّهٖ۔

(روح ص ۲۸۳ ج ا)

یا اس وجہ سے کہ یہ مسخ صرف تبدیل صورت ہی کی شکل میں ہوا ہو اور ان کی حقیقت بدستور صحیح سالم ہی رہی ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے پاس اس کے ان رشتہ داروں میں سے کوئی آتا جنھوں نے اسے سبت کی خلاف ورزی سے روکا تھا اور اس سے کہتا کیا میں نے تجھے روکا نہ تھا تو وہ تسلیم کرتا اور ندامت سے اسکے آنسو بہنے لگتے !!

اب یہ علامہ کے کمالِ تحقیق اور شانِ انفرادیت کی بات ہے کہ علامہ آلوسی جس

تفسیری نکتہ کو ایک روایت سے مستفاد بتا رہے ہیں۔ علامہ موصوف اسے صرف اپنی قیاس آرائی کا نتیجہ باور کرانا چاہتے ہیں۔

علامہ کی ایسی ہی مغالطہ انگیزیوں نے بجا طور پر ان کے معتقدین کو اس خوش فہمی میں مبتلا کر دیا ہے کہ "مثل او دیگرے نیست"

روح المعانی سے پہلے تفسیر کبیر میں بھی ہے

امام فخر الدین رازی نے اپنے انداز خاص کے مطابق اس آیت کی تفسیری بحث میں یہ سوال قائم فرمایا ہے:—

(السوال الاول) انه بعد ان یصیر قردًا لا یبقٰی له فهم ولا عقل ولا علم فلا یعلم ما نزل به من العذاب و مجرد القردیة غیر مولم بدلیل ان القرود حال سلامتها غیر متالمة فمن این حصل العذاب بسببه (تفسیر کبیر ص ۳۰۳ ج ۱)

(پہلا سوال) یہ ہے کہ انسان کے بندر ہو جانیکے بعد تو اسکا فہم باقی رہتا ہے نہ ہی عقل و علم تو اسے اپنے اس عذاب کا علم ہی کیسے ہوگا جو اس پر نازل ہوا ہے اور

محض بندر بنا دیے جانے میں تو کوئی تکلیف کا پہلو بھی نہیں ہے۔ چنانچہ سارے بندر اپنے بندر ہونیکی وجہ سے کوئی تکلیف نہیں محسوس کرتے تو اس کی وجہ سے کیسے عذاب حاصل ہوا ہوگا؟

پھر خود ہی اسکا جواب بھی دیا ہے۔ علامہ مودودی نے اس نکتہ آفرینی میں شاید اسی جواب سے استفادہ فرمایا ہے:—

(الجواب) لم لا یجوز ان یقال ان الامر الذی به یکون الانسان انسانًا عاقلًا فاهما کان باقیا الا انه لما تغیرت الخلقة والصورة لا جرم انها ما کانت تقدر علی النطق والافعال الانسانیة

(اس کا جواب یہ ہے کہ) ایسا بھی تو ممکن ہے وہ ... (انسانیت) جسکی وجہ سے انسان انسان ہوتا ہے اور صاحب عقل و فہم ہوتا ہے وہ باقی رکھی گئی ہو لیکن چونکہ اس کی خلقت و صورت بدل دی گئی تو وہ لامحالہ اب گویائی پر اور دوسرے افعال انسانی پر قادر نہ رہ گئے ہوں گے

الا انها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت في نهاية الخوف والخجالة فربما كانت بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تالم القردة الاصلية بتلك الصورة الغريبة العرضية" (تفسیر کبیر ج ۱ ص ۳۶۴)

لیکن وہ اپنی اس تبدیلی صورت کو اچھی طرح سمجھ بھی رہے ہوں گے جو انھیں ...... معصیت کی پاداش و نحوست کی وجہ سے حاصل ہو گئی تھی اور وہ انتہائی خوف و خجالت کی حالت میں ہونے ہوئے اس سے یک گونہ الم و تکلیف بھی ضرور محسوس کرتے ہونگے جو انسانی اعضاء کی تبدیلی کے باعث انھیں ہوتی ہوگی اور عام بندروں کو اپنی اصل ہیئت میں رہتے ہوئے تکلیف محسوس نہ کرنے سے یہ بات تو لازم نہیں آتی کہ ایک اصلی انسان بھی اس نئی اور عجیب و غریب شکل میں آکر بھی تکلیف محسوس نہ کرے"۔

اس تفصیلی بحث سے یہ بات بھی سمجھی جا سکتی ہے کہ ان حضرات نے بھی علم و عقل اور ذہن و فہم کے باقی رہنے کی جو بات کہی ہے وہ فن نحو سے متعلق بعض موشگافیوں اور علمی و منطقی نکتوں کے طور پر کہی ہے اسے آیت کی مستقل تفسیر سمجھنا ہی محل غور اور مقام تامل ہے۔

ایسی صورت میں علامہ کا یہ دو رخا انداز کہ ایک طرف تو وہ قرآن مجید کے ظاہری الفاظ کو اہمیت دیتے ہوئے صرف مسخ اخلاقی کی تفسیر و تاویل کو رد بھی کرنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف وہ اسی ظاہر کو نظر انداز کرکے دوسری غیر ضروری موشگافیوں کے نتیجہ میں انھیں صاحب عقل و فہم ثابت کرکے مسخ حقیقی اور مسخ تام کو مسخ ناقص بھی بنا دے رہے ہیں!

یوں کہنے کو تو دوسری بعض روایات سے وہ یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ ان کا ظاہر بھی مکمل طور پر مسخ نہیں ہوا تھا چنانچہ تفسیر ابن کثیر میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی تفصیلی روایات میں ہے کہ "ایک دن جب مجرمین سبت لوگوں کو دکھائی نہ دئے تو انھوں نے آپس میں کہا کہ ضرور ان لوگوں کے ساتھ کچھ واقعہ ہوا ہے تو ان کے گھروں پر گئے دیکھا کہ انکے گھر کے اندر سے بند ہیں جن میں وہ لوگ رات کو گئے تھے اور عادت کے مطابق دروازے بند کر لئے تھے صبح ہوتے ہوتے وہ سب بندر ہو گئے

مگر اس طرح کہ ان میں سے جو پہلے مرد تھے وہ سب علیحدہ علیحدہ اسی طرح پہچانے جا سکتے تھے کہ یہ فلاں مرد ہے اور اسی طرح ہر عورت بھی پہچانی جا رہی تھی، یہاں تک کہ بچہ بھی پہچان میں آ رہا تھا کہ یہ فلاں بچہ ہے"۔ (تفسیر ابن کثیر ص۱۹۴ ج۱)

کیا اس روایت کے پیش نظر علامہ یوں بھی کہہ دیں گے کہ انکا ظاہری و جسمانی مسخ بھی مکمل نہ تھا؛ اگر اس سوال کا جواب نفی میں ہے اور قرآن مجید کے ظاہر الفاظ کے تحت جواب نفی ہی میں ہونا چاہئے، تو پھر انکی ذہنی صلاحیتوں کے باقی رکھنے کی فکر میں کیوں مبتلا ہیں؟ ظاہر قرآن مجید سے جیسے وہ بات ثابت نہیں ہوتی یہ بات بھی ثابت نہیں ہوتی۔

(۲) اسی سورہ بقرہ کے رکوع ۹ کی آیت "فقلنا اضربوہ ببعضہا" کی ... اردو معنی میں ترجمانی اور اس سے متعلق حاشیہ ۸۵ بھی قابل ملاحظہ ہے مگر ترجمانی کا تقابلی مطالعہ کرنے کیلئے علامہ کی ترجمانی کے پہلو بہ پہلو چند دوسرے تراجم بھی پیش کئے جا رہے ہیں ملاحظہ فرمائیے علامہ کی ترجمانی فرماتے ہیں :-

(۱) علامہ کی ترجمانی: "اسوقت ہم نے حکم دیا کہ مقتول کی لاش کو اسکے ایک حصے سے ضرب لگاؤ" (تفہیم ص۸۱ ج۱)

(۲) حضرت شاہ رفیع الدین: "پس کہا ہم نے مارو اس کو ساتھ ایک ٹکڑے اسکے کے"

(۳) حضرت حکیم الامۃ: "پس اسلئے ہم نے حکم دیا کہ اس (مقتول کی لاش) کو اس (بقرہ) کے کوئی سے ٹکڑے سے چھوا دو"

(۴) مولانا عاشق الٰہی میرٹھی: "پس ہم نے کہا کہ اس مردے کو مارو گائے کے ٹکڑے سے"

(۵) حضرت شیخ الہند: "پھر ہم نے کہا مارو اس مردے پر گائے کا ایک ٹکڑا"

(۶) مولانا عبد الحق حقانی: "پس ہم نے حکم دیا کہ اس میت کو گائے کا ٹکڑا لگا دو"

(۷) مولانا فتح محمد جالندھری: "تو ہم نے کہا کہ اس (بیل) کا کوئی سا ٹکڑا مقتول کو مارو"

(۸) مولانا دریا آبادی: "تو ہم نے کہا اس (میت) پر اس (گائے) کا کوئی ٹکڑا مار دو"

یہ آٹھ ترجمے ہیں ان میں سے حضرت حکیم الامۃ اور مولانا حقانی نے تو بالترتیب اضربوا کا ترجمہ "چھوا دو" اور لگا دو کیا ہے اور بقیہ چھ میں سے پانچ حضرات نے اسکا معروف و متعارف ترجمہ "مارو" ہی کیا ہے اور علامہ نے خود خدا جانے کس نکتہ کی خاطر اضربوا کا ترجمہ

"ضرب لگاؤ" سے کیا ہے جو اس موقع پر نہایت اوپرا اور بے محل سا لگتا ہے۔

یہ بات بھی نہیں ہے کہ موصوف کو ضرب کا صرف یہی ایک ترجمہ آتا ہو کیونکہ ابھی پیچھے ہیں کہ اسی سورہ میں چند آیات پہلے "فاضرب بعصاك الحجر" کا ترجمہ "فلاں چٹان پر اپنا عصا مارو" کر چکے ہیں۔ ایسی صورت میں یہاں مردہ لاش پر گائے کے ٹکڑے کی ضرب لگانے میں کیا حسن ہے؟ ایسے علامہ کے وفادار پیرو کار ہی بتا سکتے ہیں۔

اب آیت بالا سے متعلق موصوف کا حاشیہ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں :-

ش ۵ "اس مقام پر یہ بات تو بالکل صریح معلوم ہوتی ہے کہ مقتول کے اندر دوبارہ اتنی دیر کیلئے جان ڈالی گئی کہ وہ قاتل کا پتہ بتا دے لیکن اس غرض کیلئے جو تدبیر بتائی گئی تھی یعنی — "لاش کو اسکے ایک حصہ سے ضرب لگاؤ" اسکے الفاظ میں کچھ ابہام محسوس ہوتا ہے تاہم اس کا قریب ترین مفہوم وہی ہے جو قدیم مفسرین نے بیان کیا ہے — یعنی یہ کہ اوپر جس گائے کے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا تھا اسی کے گوشت سے مقتول کی لاش پر ضرب لگانے کا حکم ہوا"۔ (تفہیم القرآن ص ۹۶ ج ۱)

یہ شعر کی بار کی ہے یا عقل کی فربہی

علامہ کا ترزبانی ولگاہی و بار یک بینی کا شہرہ تو عام ہے مگر انکے اختلاف رکھنے والے بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کرتے لیکن اس موقع پر تو موصوف نے اپنی عقل کی فربہی کا جو ثبوت فراہم فرمایا ہے اسکا انکار بھی نہایت مشکل ہے۔ راقم السطور کی سمجھ میں یہ بات کسی طرح بھی نہ آسکی کہ آخر علامہ کو اس آیت میں کس مقام پر ابہام محسوس ہوا ہے؟ اپنے فہم ناقص کے مطابق اس مجموعہ الفاظ میں نہ تو جملہ کا مفہوم اپنے اندر کوئی ابہام رکھتا ہے نہ ہی لفظ (ضرب) کی حقیقت میں کسی ابہام کی گنجائش دکھائی دیتی ہے اور اسی طرح "اضربوا" میں ضرب اور مار کا مفہوم بھی ہر شخص بہ آسانی سمجھ سکتا ہے جس نے کسی استاذ کے سامنے زانوئے ادب تہ کیا ہو اور کبھی اسکے دست شفقت سے ضرب پڑنے اور مار کھانے کی بھی نوبت آئی ہو۔

ایسی صورت میں ان الفاظ میں سے تو کسی ایک لفظ کو مبہم کہنا مشکل ہے چنانچہ مفسرین نے بھی

ان الفاظ میں کوئی ابہام مطلق محسوس نہیں کیا ہے ہاں صرف ایک لفظ "بعض" ضرور مبہم ہے جیسے مفسرین نے بھی تسلیم کیا ہے مگر اسکا ابہام بھی چونکہ اصل واقعہ اور نفس معجزہ پر مطلق اثر انداز نہیں ہوتا اس لئے کسی مفسر نے بھی اس ابہام کو لائق اعتنا نہیں سمجھا ہے۔ صاحب روح المعانی فرماتے ہیں :-

والظاهر ان المراد بالبعض ای بعض کان اذ لا فائدة فی تعیینه ولم یرد به نقل صحیح ۔

(روح المعانی ص ۲۹۲/۱۲)

اور ظاہر بات تو یہی ہے کہ بعض سے مراد کوئی سا بعض ہے، کیونکہ اسکی تعیین میں کوئی خاص فائدہ وابستہ نہیں ہے اور اسکی بابت کوئی نقل صحیح بھی وارد نہیں ہے۔

(روح المعانی)

حافظ ابن کثیر علیہ الرحمہ فرماتے ہیں :-

فهذا البعض ای شیء کان من اعضاء هذه البقرة فالمعجزة حاصلة به وخرق العادة به کائن وقد کان معینا فی نفس الامر فلو کان فی تعیینه لنا فائدة تعود علینا فی امر الدین او الدنیا لبینه الله تعالى لنا ولکنه ابهمه ولم یجئ من طریق صحیح عن معصوم بیانه فنحن نبهمه کما ابهمه الله ۔

(ابن کثیر ص ۲۰۶/۱۲)

یہ بعض کوئی سا بھی بعض ہو سکتا ہے جو اس گائے کا جز ہو، لہذا معجزہ اسی بعض سے حاصل سمجھا جائیگا اور یہ خرق عادت اسی کے ذریعہ وقوع پذیر ہوا ہوگا اور یہ نفس الامر میں معین رہا ہوگا۔ اب اگر اسکی تعیین میں کوئی ہمارا فائدہ ہوتا جسکے نہ جاننے سے ہمارا کوئی دینی یا دنیاوی نقصان متوقع ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے ضرور ہمارے لئے بیان فرما دیتے لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے مبہم ہی رکھا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی صحیح روایت میں اسکا بیان منقول نہیں ہے لہذا ہم بھی اسے اسی طرح مبہم ہی رکھیں گے جس طرح اللہ تعالیٰ نے مبہم رکھا ہے۔

امام رازی علیہ الرحمہ تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں :-

اختلفوا فی ان ذلك البعض الذی ضربوا القتیل به ما هو والاقرب انهم

اس بعض کے بارے میں لوگوں کو اختلاف ہے کہ وہ بعض حصہ کونسا تھا جس سے اس قتیل کو مارا گیا قریب ترین بات یہ ہے کہ

كانوا مخيرين فی ابعاض البقرة لانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة وای بعض من ابعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضی قوله اضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل علی الخروج عن العهدة علی ما ثبت فی اصول الفقه وذالك يقتضی التخيير۔ (تفسیر کبیر صـــ ۳/۷۳)	ان لوگوں کو اس معاملہ میں اختیار دیا گیا تھا کہ گائے کا کوئی سا بھی حصہ ہو کیونکہ انھیں تو بعض بقرہ کے ذریعہ قتیل کو مارنے ہی کا حکم دیا گیا تھا اور گائے کے جب کسی حصے سے بھی انھوں نے قتیل کو مارا ہوگا وہ لوگ "اضربوہ ببعضہا" کے مقتضا پر عمل پیرا ہو گئے ہونگے اور مامور بہ کو بجالانے کے بعد انسان اپنے فرض سے عہدہ برآ ہو جاتا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات تخییر ہی کو مقتضی ہے۔ (تفسیر کبیر)

علامہ طبری اپنی تفسیر طبری میں فرماتے ہیں :۔

ولا دلالة فی الآية ولا خبر تقوم به حجة علی ای ابعاضها التی امر القوم ان يضربوا القتيل به ــــــــــــــ ولا يضر الجهل بای ذالك ضربوا القتيل ولا ينفع العلم به مع الاقرار بان القوم قد ضربوا القتيل ببعض البقرة بعد ذبحها فاحياه الله ۔۔ (تفسیر طبری صـــ ۳/۷۳ / ۱۷)	آیت میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ وہ بعض کون سا بعض تھا جس کا حکم اس قوم کو دیا گیا تھا کہ وہ اس سے قتیل کو ماریں اور کوئی خبر صحیح بھی ایسی نہیں ہے جو حجت بن سکے ۔ اور اس کے نہ جاننے سے کوئی نقصان بھی تو نہیں ہے کہ انھوں نے کس حصہ سے مارا اور اس کے جان لینے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے۔ درانحالیکہ ہمیں یہ اقرار ہے کہ انھوں نے قتیل کو گائے کے کسی حصے سے مارا تھا اور اللہ تعالیٰ نے اسکی بدولت اسے زندہ بھی کر دیا تھا (تفسیر طبری صـــ ۳/۷۳ / ۱۷)

ان تفسیروں کی مندرجہ بالا تصریحات کی روشنی میں یہ حقیقت اچھی طرح واضح ہو گئی کہ اس موقع پر نہ تو قرآن مجید کے الفاظ میں کوئی ابہام ہے نہ ہی اسکی تعبیر میں کوئی عیب و نقص ہے

کہ مدعائے کلام سمجھا نہ جا سکتا ہو۔

اہلِ انصاف اصحابِ نظر آپ اگر ذرا بھی انصاف سے کام لیں گے تو یہ فیصلہ کرنے میں ہرگز دشواری نہ ہوگی کہ اس موقعہ پر علامہ نے جس فہم و فراست کا مظاہرہ فرمایا ہے اسے دیکھتے ہوئے بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ.....

آں موصوف سے زیادہ سمجھدار تو وہ اصحابِ بقرہ ہی نکلے جو اس قصہ میں یوں تو بار بار ناسمجھی کا مظاہرہ کرتے آرہے تھے مگر اس موقع پر تو وہ بھی ناسمجھی نہ کر سکے اور حضرت موسیٰ علیہ السّلام سے یہ فرمایش نہ کی کہ حضرت ذرا ایک بار اور زحمت فرما کر اس "فَاضْرِبُوْهُ بِبَعْضِهَا" کا ابہام اور دور کر دیجئے اور صاف صاف یہ بتا دیجئے کہ اس گائے کے کسی ایک حصے کو اس مقتول کی لاش سے کیسے ضرب لگائیں بنوٹ کے داؤ پیچ اور پینترے تو ہم لوگ جانتے نہیں ہیں اس لئے ہمیں اس ضرب کی کیفیت بھی بتائی جائے۔

اب ان اصحابِ بقرہ کے بالمقابل علامہ کو دیکھئے کہ اسکے باوجود کہ خود اصحابِ بقرہ سے تو اس موقع پر رفعِ ابہام کی کوئی فرمایش منقول نہیں تھی مگر انھوں نے انکارِ معجزات کی ذہن سازی کرتے ہوئے یہ نئی تو نکال ہی دی کہ اس کے الفاظ میں کچھ ابہام محسوس ہوتا ہے۔

پھر لطف یہ کہ وہ اس ابہام کو اپنے قصورِ فہم کا نتیجہ بھی ماننے کو تیار معلوم نہیں ہوتے بلکہ ان کا اشارہ یہ بھی ہے کہ دوسرے مفسرین بھی اسکا حقیقی مفہوم شاید نہیں پا سکے ہیں، چنانچہ حاشیہ بالا میں نہایت چپکے سے وہ یہ بھی فرما گئے ہیں! —

"تاہم اس کے قریب ترین مفہوم وہی ہے جو قدیم مفسرین نے بیان کیا ہے" یعنی یہ کہ اوپر جس گائے کے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسی کے گوشت سے مقتول کی لاش پر ضرب لگانے کا حکم ہوا۔

اس قدر دلیری کو کلیجہ چاہیئے یہ جرأت کہاں!؟

علامہ کی یہ دلیری قابل دید اور لائق داد ہی کہی جائے گی کہ انھوں نے کیسی حیرت انگیز جسارت سے کام لیتے ہوئے صرف اپنی فنکاری کی پردہ داری کے لئے جملہ مفسرین کو بھی اپنے ساتھ کھینچ لیا کہ ان کے معتقد ناظرین کی خوش اعتقادی مجروح ہونے نہ پائے اور وہ اسی غلط فہمی میں رہیں کہ جس آیت کا مفہوم ہمارے علامہ پر نہ کھل سکا وہ دوسرے مفسرین کے فہم سے بھی بالاتر رہا ہے ۔ انا للہ وانا الیہ راجعون ٥

ع " خود بدلتے نہیں قرآں کو بدل دیتے ہیں "

گزشتہ صفحات میں جو بحثیں زیر تبصرہ لائی گئی ہیں ان سے تفہیم القرآن کا یہ پہلوئے زیغ و ضلال اچھی طرح سامنے آگیا ہے کہ علامہ نے کس کس ہوشیاری اور کیسی کیسی فنکاری سے قرآن مجید میں بھی آئے ہوئے معجزات سے انکار کی .... ذہن سازی کا خطرناک فریضہ انجام دیا ہے ۔

اس موضوع بحث پر یہاں تفصیلی تبصرہ آگیا ہے ، آئندہ ایسے مقامات پر جہاں علامہ نے یہ مبارک فریضہ انجام دینا چاہا ہوگا ہمیں ایسے تفصیلی کلام کی ضرورت ان شاء اللہ تعالیٰ نہ ہوگی ۔

(قسط ۱۳)

(۵) حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو سورہ البقرہ رکوع ۱۳ کی آیت (مع ترجمہ ص ۱۰۱ تفہیم القرآن جلد اول)

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا ط

اس آیت کا ترجمہ تو علامہ نے تقریباً وہی فرما دیا ہے جو عام طور پر دوسرے مترجمین و مفسرین نے اختیار کیا ہے لیکن اس کے حاشیہ میں انھوں نے جمہور مفسرین کے مسلک کے برخلاف ابو مسلم اصفہانی معتزلی کا مسلک اعتزال اپنا لیا ہے۔ چنانچہ آیت کی ترجمانی تو یوں فرمائی گئی ہے :-

"ہم اپنی جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں، اسکی جگہ اس سے بہتر لاتے ہیں یا کم از کم ویسی ہی"

مگر اس سے متعلق حاشیہ ۱۱۰ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں :-

"یہ ایک خاص شبہہ کا جواب ہے جو یہودی مسلمانوں کے دلوں میں ڈالنے کی کوشش کرتے تھے۔ انکا اعتراض یہ تھا کہ اگر پچھلی کتابیں بھی خدا کی طرف سے آئی تھیں اور یہ قرآن بھی خدا کی طرف سے ہے تو ان کے بعض احکام کی جگہ اس میں دوسرے احکام کیوں دیے گئے ہیں۔ ایک ہی خدا کی طرف سے مختلف وقتوں میں مختلف احکام کیسے ہو سکتے ہیں؟ پھر تمہارا قرآن یہ دعویٰ کرتا ہے کہ یہودی اور عیسائی اس تعلیم کے ایک حصہ کو بھول گئے جو انھیں دی گئی تھی، آخر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ خدا کی دی تعلیم اور وہ حافظوں سے محو ہو جائے؟ یہ ساری باتیں وہ تحقیق کی خاطر نہیں بلکہ اسلئے کرتے تھے کہ قرآن کے من جانب اللہ ہونے میں شک ہو جائے۔ اسکے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں مالک ہوں میرے اختیارات غیر محدود ہیں اپنے جس حکم کو چاہوں منسوخ کر دوں اور جسکو چاہوں حافظوں سے محو کر دوں مگر جس چیز کو منسوخ یا محو کرتا ہوں اس سے بہتر چیز اسکی جگہ پر لاتا ہوں یا کم از کم وہ اپنے محل میں اتنی ہی مفید اور مناسب ہوتی ہے جتنی پہلی چیز

اپنے محل میں تھی"۔ (تفہیم القرآن ص١٠٢)

علامہ ابو مسلم کے نقشِ قدم پر

ممکن ہے بعض حضرات اس موقع پر یہ سمجھنا چاہیں کہ علامہ نے اس سیدھی اور سادہ معصوم و بے ضرر سی عبارت میں ایسی کون سی بات کہدی کہ انھیں ابو مسلم اصفہانی کا متبع و ہم مسلک قرار دیدیا گیا۔ ایسے حضرات کے اطمینان کیلئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس آیت سے متعلق اردو، و عربی تفسیروں میں سے بھی کچھ اقتباسات پیش کر دیے جائیں جن سے یہ بات واضح ہو جائیگی کہ علامہ نے اس آیت کی تفسیری حاشیے میں جمہور مفسرین کے مسلک کو نظر انداز کرتے ہوئے ابو مسلم ہی کا مسلک اپنایا ہے۔

(۱) عربی تفاسیر کے اقتباسات ملاحظہ ہوں :-

(۱) امام رازی تفسیر کبیر میں اس آیت کا شانِ نزول یوں بیان فرماتے ہیں :-

(الف) "طَعَنَ الْيَهُودُ فِي الْإِسْلَامِ فَقَالُوا أَلَا تَرَوْنَ إِلَى مُحَمَّدٍ يَأْمُرُ أَصْحَابَهُ بِأَمْرٍ ثُمَّ يَنْهَاهُمْ عَنْهُ وَيَأْمُرُهُمْ بِخِلَافِهِ وَيَقُولُ الْيَوْمَ قَوْلًا وَغَدًا يَرْجِعُ عَنْهُ فَنَزَلَتْ ..... هٰذِهِ الْآيَةُ"۔ (تفسیر کبیر ج١ ص٢٣٢)

یہود نے اسلام کے بارے میں یہ طعن کیا کہ ذرا ان (حضرت) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھو کہ اپنے ساتھیوں کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں پھر اس سے منع کر دیتے ہیں اور اسکے خلاف حکم دیدیتے ہیں اور ان سے آج کوئی بات کہتے ہیں اور کل اس سے رجوع کر لیتے ہیں تو یہ آیت (ما ننسخ) نازل ہوئی۔ (تفسیر کبیر ج١ ص٢٣٢)

ایک صفحہ کے بعد مسئلہ نسخ سے متعلق اختلاف مسلک یوں نقل فرماتے ہیں :-

(ب) "اَلنَّسْخُ عِنْدَنَا جَائِزٌ عَقْلًا وَاقِعٌ سَمْعًا خِلَافًا لِلْيَهُودِ — وَيُرْوَى عَنْ بَعْضِ الْمُسْلِمِيْنَ

نسخ ہمارے نزدیک عقلی طور پر جائز ہے اور نقلی طور پر واقع و ثابت بھی ہے یہود کو اس نظریے سے اختلاف ہے اور بعض مسلمانوں سے بھی ....

اِنْکَارُ النَّسْخِ" (تفسیر کبیر ص۲۳۳ ج۱) — نسخ کا انکار نقل کیا جاتا ہے" (تفسیر کبیر ص۲۳۳ ج۱)

ایک صفحہ اور آگے چل کر ابو مسلم کا اختلاف بھی بیان کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں :۔

(ج) اِتَّفَقُوْا عَلٰی وُقُوْعِ النَّسْخِ فِی الْقُرْاٰنِ وَقَالَ اَبُوْ مُسْلِمِ بْنُ بَحْرٍ اِنَّہٗ لَمْ یَقَعْ وَاحْتَجَّ الْجُمْہُوْرُ عَلٰی وُقُوْعِہٖ بِوُجُوْہٍ۔ (ص۲۳۵ ج۱)

جمہور مفسرین قرآن مجید میں نسخ واقع ہونے پر متفق ہیں۔ اور ابو مسلم بن بحر نے کہا کہ قرآن میں نسخ واقع نہیں ہوا جمہور اس کے وقوع پر کئی طرح سے استدلال کرتے ہیں۔

(۲) علامہ بغوی تفسیر معالم التنزیل میں فرماتے ہیں :۔

(الف) اِنَّ الْمُشْرِکِیْنَ قالوا ان محمدًا یا اصحابه بامر ثم ینهاهم عنه ویامرهم بخلاف ما یقوله الامن تلقاء نفسه یقول الیوم قولا و یرجع عنه غدًا کما اخبر الله واذا بدلنا اٰیة مکان اٰیة والله اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفترٍ وَاَنْزَلَ مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ فبین وجه الحکمة فی النسخ بھٰذہ الاٰیة۔

مشرکین نے یہ بات کہی تھی کہ (حضرت) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ایک بات کا حکم دیتے ہیں پھر اس سے روک دیتے ہیں اور اسکے برخلاف حکم دیتے ہیں یہ سب اپنے جی ہی سے تو کہتے ہیں آج کوئی بات کہتے ہیں کل کو اس سے رجوع کر لیتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت کو بدل دیتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی زیادہ باخبر ہے کہ وہ کیا نازل کرے تو کافروں نے کہا کہ آپ تو افترا کر رہے ہیں اور یہ آیت ما ننسخ نازل کی اور اس آیت کے ذریعہ نسخ کی حکمت بیان فرما دی۔"

(معالم التنزیل برحاشیہ ابن کثیر ص۲۷۳ ج۱) (ابن کثیر)

(۳) حافظ ابن کثیر مسئلہ نسخ میں جمہور سے ابو مسلم کا اختلاف یوں نقل فرماتے ہیں :۔

(الف) والمسلمون کلهم متفقون علی جواز النسخ فی احکام الله تعالیٰ لما له فی ذالك من الحکمة البالغة وکلهم قال بوقوعه وقال ابو مسلم الاصبهانی المفسر لم یقع شیٔ من ذالك فی القراٰن وقوله ضعیف مردود

اور جملہ اہل اسلام اس بات پر متفق ہیں کہ احکام اللہ تعالیٰ میں نسخ جائز ہے کیونکہ اسے اس سلسلے میں ہر طرح کی حکمت و حکومت حاصل ہے اور جملہ اہل اسلام وقوع نسخ کے بھی قائل ہیں ابو مسلم اصفہانی کا قول ہے کہ قرآن مجید میں کہیں کسی قسم کا نسخ واقع نہیں ہوا ہے لیکن اس کا یہ قول ضعیف و مردود ہے۔

مرذول وقد تعسف فی الاجوبة عما وقع من النسخ" (ابن کثیر ص۲۷۷ ج۱)

اور نہایت ہی ردی ہے۔ انہوں نے ان آیات کا جواب بھی دور از کار طریقوں سے دیا ہے جن میں نسخ واقع ہوا ہے۔"

(۴) صاحب روح المعانی علامہ آلوسی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں :-

(الف) مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نزلت لما قال المشرکون او الیہود الا ترون الی محمد صلی اللہ علیہ وسلم یامر اصحابہ بامر ثم ینہاہم عنہ ویامرہم بخلافہ ویقول الیوم قولا ویرجع عنہ غدا، ما ھذا القرآن الا کلام محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام یقول من تلقاء نفسہ وھو کلام یناقض بعضہ بعضا" (روح المعانی ص۳۵۱ ج۱)

ما ننسخ والی آیت اس وقت نازل ہوئی جب مشرکین یا یہود نے یہ کہا کہ تم لوگ ان (حضرت) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھتے نہیں ہو کہ اپنے اصحاب کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں پھر اس سے انہیں روک دیتے ہیں اور اسکے برخلاف حکم دیتے ہیں اور آج کوئی بات کہتے اور کل اس سے رجوع کر لیتے ہیں اسلئے یہ قرآن تو انہیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہے جو وہ اپنے جی سے کہتے ہیں اور یہ ایسا کلام ہے جسکا ایک حصہ دوسرے حصہ کی نقیض ہے" (روح المعانی ص۳۵۱)

(ب) اور یہی علامہ آلوسی ایک صفحہ کے بعد یہ بھی فرماتے ہیں :-

"واتفقت اہل الشرائع علی جواز النسخ ووقوعہ وخالفت الیہود غیر العیسویۃ فی جوازہ وقالوا یمتنع عقلاً، وابو مسلم الاصفہانی فی وقوعہ فقال انہ وان جاز عقلاً لکنہ لم یقع" (روح المعانی ص۳۵۲ ج۱)

تمام اہل شرائع وادیان جواز نسخ اور اسکے وقوع پر متفق ہیں اور یہودیوں میں عیسویہ کے علاوہ سبکو اسکے جواز سے اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ نسخ عقلی طور پر ممنوع ہے اور ابو مسلم اصفہانی نے بھی اسکے وقوع میں اختلاف کیا ہے اسکا کہنا ہے کہ یہ نسخ اگرچہ عقلی طور پر تو جائز ہے لیکن اسکا وقوع نہیں ہوا ہے"

(۵) علامہ ابو السعود نے اپنی تفسیر میں اس آیت کا شان نزول یوں بیان فرمایا ہے :-

(الف) نزلت حین قال المشرکون او الیہود الا ترون الی محمد یامر اصحابہ بامر ثم ینہاہم عنہ ویامر بخلافہ" (ابی السعود برحاشیہ تفسیر کبیر ص۳۳۸ ج۱)

یہ آیت اس وقت نازل ہوئی جب مشرکین یا یہود نے یہ کہا کہ ذرا ان (حضرت) محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھو جو اپنے اصحاب کو کسی بات کا حکم دیتے ہیں پھر انہیں اس سے روک دیتے ہیں اور اسکے خلاف حکم دیدیتے ہیں"

آگے چل کر یہ صراحت بھی فرما رہے ہیں :-

(ب) والنص كما ترى دالٌّ على جواز النسخ كيف لا ——— وتنزيل الآيات التي عليها يدور فلك الأحكام الشرعية إنما هو بحسب ما يقتضيه من الحكم والمصالح وذالك يختلف باختلاف الأحوال ويتبدل بحسب تبدل الأشخاص والأعصار كأحوال المعاش فرب حكم تقتضيه الحكمة في حال تقتضي في حال أخرى نقيضه فلو لم يجز النسخ لاختل ما بين الحكمة والأحكام من النظام" (تفسیر ابو السعود بر تفسیر کبیر ص ۳۳۹ ج ۱)

اور یہ نص (ما ننسخ) جواز نسخ پر دلالت کر رہی ہے اور کیسے نہ ہو دراں حالیکہ وہ آیات جن پر فلک احکام شرعیہ گردش کرتا ہے ——— اور یہ سب حکمتوں اور مصلحتوں کے تقاضے کے مطابق ہی ہوتا ہے اور یہ حکم و مصالح اختلاف احوال سے مختلف ہوتی رہتی ہیں اور اشخاص و زمانہ کے بدلنے سے بدلتی رہتی ہیں ——— زندگی کے دوسرے احوال کی طرح۔ چنانچہ کتنے ہی احکام ایسے ہوں گے جو ایک وقت میں کسی حکمت کے تقاضے سے مامور ہوں گے دوسرے وقت میں حکمت اس کے برعکس کا تقاضا کرے گی۔ لہٰذا اگر نسخ جائز نہ ہو تو احکام اور انکی حکمتوں کا سارا نظام ہی خلل پذیر ہو جائے۔" (ابو السعود ص ۳۳۹ ج ۱ بر تفسیر کبیر)

(۶) علامہ قمی نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں اسی آیت کی تحت فرماتے ہیں:-

(الف) انعقد الاجماع من أكثر أرباب الشرائع ومن المسلمين خاصة على جواز النسخ عقلا وعلى الوقوع شرعا وخالف اليهود في الجواز وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين في الوقوع لا الجواز لنا القطع بالجواز ضرورة فان له تعالى ان يفعل ما يشاء كما يشاء من غير النظر إلى حكمة ومصلحة

اکثر اہل شرائع اور بالخصوص اہل اسلام اس بات پر اجماع کر چکے ہیں کہ نسخ عقلاً جائز اور شرعاً واقع بھی ہے صرف یہود کو جواز میں اور ابو مسلم کو صرف وقوع میں اختلاف ہے جواز میں نہیں، ہم لوگ جواز پر یقین رکھتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کو یہ حق ہے کہ وہ جو چاہے اور جیسے چاہے کر سکتا ہے ——— حکمت و مصلحت ملحوظ رکھے بغیر ہی وہ کر سکتا ہے۔

وان اعتبرت المصالح فالقطع ان المصلحة قد تختلف باختلاف الاوقات فهذا ما يدل علیٰ جواز النسخ» (غرائب القرآن ورغائب الفرقان للقمی ص۳۵۳ برحاشیہ طبری)

اور اگر مصالح کا لحاظ بھی کیا جائے تو بھی یہ یقینی ہے کہ یہ مصلحت اختلاف اوقات سے بدلتی رہتی ہے۔ لہٰذا نسخ کا جواز ثابت ہے۔

عربی تفاسیر کی چند مشہور کتابوں کے اقتباسات گذشتہ صفحات میں پیش کر دیئے گئے، جن میں سے تقریباً ہر ایک نے مسئلہ زیر بحث کے دونوں ہی پہلو صراحت کے ساتھ ذکر کیئے ہیں یعنی یہ کہ جملہ اہلِ شرائع اور جملہ اہلِ اسلام کے نزدیک قرآن مجید کی آیات میں نسخ نہ صرف عقلی طور پر ممکن ہے بلکہ نقلی طور پر واقع بھی ہے، اور یہ کہ اس مسئلہ نسخ میں اہل شرائع میں سے صرف یہود کو اور اہلِ اسلام میں سے صرف ابو مسلم اصفہانی کو اختلاف ہے جو ناقابلِ قبول و مردود ہے۔

(۲) اردو تفسیروں کے اقتباسات ملاحظہ ہوں :۔

(۱) تفسیر حقّانی میں ہے "یہود اور عیسائی نسخ کے مطلقاً منکر ہیں اور یہ انکار صرف اسلیئے ہے کہ قرآن مجید کا حکم نہ ماننا پڑے اور دین اسلام پر اعتراض کی گنجائش رہے، مگر انکا یہ انکار بالکل بیجا ہے کیونکہ تورات میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں نسخ پایا جاتا ہے اور عیسائیوں نے ختنہ و سبت اور دیگر احکام موکدہ تورات کو منسوخ کر دیا بلکہ بقول پولوس تمام شریعتِ موسوی کو بالائے طاق رکھ دیا......

......(چند سطروں کے بعد) اب رہا نسخ قرآنی کہ آیا اسکی آیات میں نسخ تلاوت یا نسخ حکم یا دونوں کا نسخ خواہ دوسری آیت یا کسی حدیث سے واقع ہوتا ہے یا نہیں۔ سو ابو مسلم بن بحر وغیرہ اسکا مطلق انکار کرتے ہیں اور اکثر علماء اسکے قائل ہیں۔

(چند سطروں کے بعد) اور دلیل اس مذہب جمہور پر یہ آیت ما ننسخ الآیۃ اور دیگر آیات ہیں" (تفسیر حقانی ص۶۵ ج۱)

(۲) تفسیر ماجدی میں ہے : (ما ننسخ من اٰیۃ میں) اگر آیت مکتوبی ہی مراد لی جائے جب بھی

دو شقیں ممکن ہیں، آیتیں قرآن مجید کی ہوں یا کتب سابق کی، اگر کتب سابق کی آیتیں مراد ہیں جیسا کہ ابو مسلم اصفہانی کا مذہب ہے۔ جب بھی بحث آگے نہیں بڑھتی۔ اب اگر آیات قرآنی ہی مراد ہوں جیسا کہ جمہور مفسرین کا خیال ہے تو سوال یہ رہ جاتا ہے کہ نسخ سے مفہوم کیا ہے؟ —— نسخ کی گنجائش جو کچھ بھی ہے لے دے کے باب احکام میں ہے اور احکام کی مثال طبیب کے نسخے کی ہے۔ طبیب کی تشخیص اپنی جگہ بدستور رہتی ہے لیکن مریض کی حالت بدلتی رہتی ہے اور پھر موسم اور آب و ہوا میں بھی فرق ہوتے رہتے ہیں ان حالات میں کوئی حاذق طبیب بھی اپنے نسخے کے اجزاء میں ان بدلتے ہوئے حالات کے مطابق ترمیم کرنے میں تامل نہ کریگا۔ قرآن کے بعض.... قانون احکام کے نسخ کے معنی صرف اس قدر ہیں کہ خود قانون ساز و قانون آفریں کے قلم سے عین وضع قانون کے دوران میں بعض قانون جو عارضی و ہنگامی حیثیت رکھتے ہیں بدل دیئے گئے ہیں اور ان کی جگہ مستقل و دوامی قانون نے لے لی۔ انسان کے دانت اور جبڑے مستقل طور پر غذاؤں کے چبانے، پیسنے، چیرنے، کاٹنے اور پھاڑنے کے کام کیلئے ہیں۔ لیکن ابتدائی شیر خوارگی میں دانت نکلنے سے قبل دوسری قسم کی شربی یا نیم شربی غذائیں اس کیلئے موزوں ہیں اس موٹی اور سیدھی سی بات میں خدا معلوم اتنا گھبرانیکا کون سا پہلو ہے جو آج بعض مفسرین جدید خود مسئلہ نسخ ہی سے انکار پر تل گئے ہیں (تفسیر ماجدی ص۴۳ ۱۷)۔

(۳) **معارف القرآن میں ہے** حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے اس آیت کے تحت اپنی تفسیر جلد اوّل میں کافی تفصیل سے کلام فرمایا ہے جسکے ضروری اقتباسات ضروری اختصار کے ساتھ یہاں پیش کئے جاتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائے جائیں:۔

احکام الٰہیہ میں نسخ کی حقیقت:۔ "دنیا کی حکومتوں اور اداروں میں کسی حکم کو منسوخ کرکے دوسرا حکم جاری کر دینا مشہور و معروف ہے، لیکن انسانوں کے احکام میں نسخ کبھی اسلئے ہوتا ہے کہ پہلے کسی غلط فہمی سے ایک حکم جاری کر دیا بعد میں حقیقت معلوم ہوئی تو حکم بدل دیا، کبھی اسلئے ہوتا ہے کہ جسوقت یہ حکم جاری کیا گیا اسوقت کے حالات کے مناسب تھا اور آگے آنیوالے

واقعات وحالات کا اندازہ نہ تھا جب حالات بدلے تو حکم بدلنا پڑا۔ یہ دونوں صورتیں احکام خداوندی میں نہیں ہوسکتیں۔"

"ایک تیسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ حکم دینے والے کو اوّل ہی سے یہ بھی معلوم تھا کہ حالات بدلیں گے اور اسوقت یہ حکم مناسب نہیں ہوگا دوسرا حکم دینا ہوگا یہ جانتے ہوئے آج ایک حکم دیدیا اور جب اپنے علم کے مطابق حالات بدلے تو اپنی قرارداد سابق کے مطابق حکم بھی بدل دیا، اسکی مثال ایسی ہے کہ مریض کے موجودہ حالات کو دیکھکر حکیم یا ڈاکٹر ایک دوا تجویز کرتا ہے اور وہ جانتا ہے کہ دو روز اس دوا کے استعمال کے بعد مریض کا حال بدلے گا۔ اسوقت مجھے دوسری دوا تجویز کرنی ہوگی یہ سب کچھ جانتے ہوئے وہ پہلے دن ایک دوا تجویز کرتا ہے جو اس دن کے مناسب ہے۔ دو دن کے بعد حالات بدلنے پر دوسری دوا تجویز کرتا ہے"

(کچھ آگے چل کر)

"اللہ جل شانہ کے احکام میں اور اسکی نازل ہوئی کتابوں میں صرف یہی آخری صورت نسخ کی ہوسکتی ہے اور ہوتی رہی ہے۔ ہر آنیوالی نبوت اور ہر نازل ہونے والی کتاب نے پچھلی نبوت اور کتاب کے بہت سے احکام کو منسوخ کرکے نئے احکام جاری کئے اور اسی طرح ایک ہی نبوت و شریعت میں ایسا ہوتا رہا کہ کچھ عرصہ تک ایک حکم جاری رہا پھر بہ تقاضائے حکمت خداوندی اس کو بدل کر دوسرا حکم نافذ کردیا گیا، صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔

لم تکن نبوۃ قط الا تناسخت — کبھی کوئی نبوت ایسی نہیں آئی جس میں نسخ اور رد و بدل نہ ہوا ہو۔ (مسلم شریف) (قرطبی)

جاہلانہ شبہات البتہ کچھ جاہل یہودیوں نے اپنی جہالت سے احکام الٰہیہ کے نسخ کو دنیوی احکام کے نسخ کی پہلی دو صورتوں پر قیاس کرکے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر زبان طعن دراز کی، اسی کے جواب میں یہ آیت نازل ہوئی" (ابن جریر وابن کثیر وغیرہ)

"مسلمانوں میں سے فرقہ معتزلہ کے بعض لوگوں نے شاید ان مخالفین کے طعن سے بچنے کی یہ راہ نکالی کہ احکام الٰہیہ میں نسخ ہونے کا امکان تو ہے کوئی امر اس امکان کیلئے مانع نہیں لیکن پورے قرآن میں نسخ کا وقوع

کہیں نہیں ہوا نہ کوئی آیت ناسخ ہے نہ منسوخ ـــــ یہ قول ابو مسلم اصفہانی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ جس پر علماء نے ہمیشہ رد و نکیر فرمایا ہے "

(تفسیر روح المعانی کی ایک عبارت نقل فرمانے کے بعد جسے ہم اوپر نقل کر چکے ہیں) اور امام قرطبی نے اپنی تفسیر میں فرمایا:-

معرفۃ ھذا الباب اکیدۃ وفائدتہ عظیمۃ لا یستغنی عن معرفتہ العلماء ولا ینکرہ الا الجھلۃ الاغبیاء" اس باب نسخ کی معرفت بہت ضروری ہے اور اس کا فائدہ بہت بڑا ہے اسکی معرفت سے علماء مستغنی نہیں ہو سکتے اور جاہلوں بیوقوفوں کے سوا اسکا کوئی انکار نہیں کرتا۔ (قرطبی ص۵۵ ج۱)

(چند سطروں کے بعد) قرآن و سنت میں نسخ کے وجود و وقوع کے متعلق صحابہؓ تابعین کے اتنے آثار و اقوال موجود ہیں جن کو نقل کرنا مشکل ہے۔ تفسیر ابن جریر، ابن کثیر، در منثور وغیرہ میں اسانید قویہ صحیحہ کے ساتھ بھی بہت سی روایات مذکور ہیں اور روایات ضعیفہ کا تو شمار نہیں۔

اسی لئے امت میں یہ مسئلہ ہمیشہ اجماعی رہا ہے صرف ابو مسلم اصفہانی اور چند معتزلہ نے وقوع نسخ کا انکار کیا ہے جن پر امام رازی نے تفسیر کبیر میں شرح و بسط کے ساتھ رد کیا ہے"

(چند سطروں کے بعد)

(مسئلہ نسخ کی تحقیق میں (انکار کا) ایسا رخ اختیار کرنا نہ اسلام اور قرآن کوئی صحیح خدمت ہے اور نہ ایسا کرنے سے صحابہؓ تابعینؒ اور پھر چودہ سو برس کے علمائے متقدمین و متاخرین کے مقالات و تحقیقات کو دھویا جا سکتا ہے اور نہ مخالفین کی زبان طعن اس سے بند ہو سکتی ہے بلکہ زمانہ کے ملحدین کے ہاتھ میں یہ ہتھیار دینا ہے کہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چودہ سو برس تک تمام علماء اُمت کچھ کہتے رہے ہوں اور آخر میں اس کا غلط ہونا ثابت ہو جائے۔ معاذ اللہ اگر یہ دروازہ کھلے گا تو قرآن اور شریعت سے امن اُٹھ جائے گا۔ اس کی کیا ضمانت ہے کہ آج جو کسی نے تحقیق کی ہے وہ کل کو غلط ثابت نہیں ہو جائے گی"

(معارف القرآن از ص۲۸۳ تا ص۲۸۶ ج اوّل)

ایک نظر رسائل و مسائل پر بھی

صفحاتِ گذشتہ میں نسخ اور آیت نسخ سے متعلق جو تفصیلات نقل کی گئیں ان کی روشنی میں بحث کا وہ پہلو اچھی طرح اجاگر ہوگیا جسے علامہ نے اپنی پرکار صحافت کے پردے میں چھپائے رکھنے کی کوشش فرمائی تھی۔

ناظرین نے اگر غور فرمایا ہوگا تو انھیں تفہیم القرآن کے مندرجہ بالا اقتباس میں علامہ کی یہ فنکاری محسوس ہوگئی ہوگی کہ موصوف نے کس صفائی و ہوشیاری سے آیت زیر بحث کا تعلق صرف کتب سابقہ کے نسخ سے جوڑ کر اپنے ناظرین کا ذہن نسخ قرآنی کے موضوع سے ہٹائے رکھنے کی کوشش فرماڈالی ہے اور اسے اسکا موقع ہی فراہم ہونے نہیں دیا کہ وہ اس آیت کے تحت نسخ قرآنی کے موضوع پر کچھ غور بھی کرسکے حالانکہ مندرجہ بالا تمام ہی تفسیروں میں آیت زیر بحث کو نسخ قرآنی ہی سے متعلق قرار دیا گیا ہے۔

راقم السطور نے اس موقع پر یہ تقابلی مطالعہ اسی لئے ضروری سمجھا کہ اسکے بغیر علامہ کی فنکاری بے نقاب نہیں کی جاسکتی تھی۔

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے نظریہ کی مزید وضاحت کیلئے ان کی بعض دوسری تحریریں بھی یہاں پیش کردی جائیں، اس سلسلے میں رسائل و مسائل حصہ دوم کا مندرجہ ذیل سوال و جواب بھی قابلِ مطالعہ ہے:۔

سوال:۔ نسخ کے بارے میں مندرجہ ذیل سوالات پر براہ کرم روشنی ڈالیں:۔

(۱) قرآن میں نسخ کے بارے میں آپ کی تحقیق کیا ہے؟ کیا کوئی آیت مصحف میں ایسی بھی ہے جسکی تلاوت تو کی جاتی ہو مگر اس کا حکم منسوخ ہو؟

(۲) کیا قرآن کی کوئی آیت ایسی بھی ہے جو منسوخ التلاوۃ ہو مگر اسکا حکم باقی ہو؟ محدثین و فقہاء نے آیتِ رجم کو بطور مثال پیش کیا ہے۔

(تیسرے سوال و جواب سے اس وقت بحث نہیں کرنی ہے اسلئے اسے حذف کرکے صرف دو ہی سوال و جواب یہاں نقل کئے جارہے ہیں:۔)

جواب: ۔ آپ کے سوالات تو مختصر ہیں مگر ان کے جواب کے لئے تفصیلی بحث کی ضرورت ہے جس کی فرصت مجھے حاصل نہیں ہے۔ اسلئے مجمل جوابات پر ہی قناعت کرتا ہوں :۔

(۱) قرآن میں نسخ دراصل تدریج فی الاحکام کی بنیاد پر ہے، یہ نسخ ابدی نہیں ہے۔ متعدد احکام منسوخہ ایسے ہیں کہ اگر معاشرے میں کبھی ہم کو پھر ان حالات سے سابقہ پیش آجائے جن میں وہ احکام دئے گئے تھے انہی احکام پر عمل ہوگا، وہ منسوخ صرف اسی صورت میں ہوتے ہیں جبکہ معاشرہ ان حالات سے گذر جائے اور بعد والے احکام کو نافذ کرنے کے حالات پیدا ہو جائیں۔

(۲) میرے نزدیک قرآن میں ایسی کوئی آیت نہیں ہے جو منسوخ التلاوۃ ہو اور بس اس کا حکم باقی ہو، آیت رجم کا ذکر بعض روایات میں آیا ہے۔ دراصل ایک دوسری کتاب اللہ یعنی تورات کی آیت تھی نہ کی قرآن کی۔ اس آیت کے نسخ سے مراد یہ ہے کہ جس کتاب میں یہ آیت تھی اس کتاب کو تو منسوخ کر دیا گیا مگر اس کے رجم کے حکم کو باقی رکھا گیا۔" ——— (رسائل و مسائل ص۱۱ ج۲)

ان تحقیقات کی حقیقت

پہلے سوال و جواب سے متعلق مندرجہ ذیل باتیں قابل غور اور لائق بحث ہیں :—

(الف) سائل نے پہلے سوال میں دو باتیں دریافت کی ہیں۔ ۱ یہ کہ نسخ کے بارے میں آپ کی تحقیق کیا ہے؟ اس کے جواب میں علامہ نے جو تحریر فرمایا ہے اسے دیکھنے کے بعد موصوف کی مشہور و عظیم شان تحقیق پر ایمان لانا ہر ناظر کیلئے آسان نہیں رہ جاتا ——— علامہ نے اس جزو اول سے متعلق جو کچھ جواب دیا ہے وہ بظاہر نظر ان کا ذاتی و انفرادی نظریہ معلوم ہوتا ہے؛ عام کتب تفسیر میں اس نظریہ کا کوئی ثبوت نہیں ملتا پھر اس سے قطع نظر موصوف کا یہ جواب بالکل مبہم اور غیر واضح بھی ہے چنانچہ کسی صاحب نے اس سے متعلق خود علامہ سے استفسار کرتے ہوئے وضاحت چاہی تھی جسکے جواب میں علامہ نے انھیں یوں بہلانے کی کوشش

فرمائی ہے۔ ملاحظہ ہو:۔

"آپ کا یہ سوال کہ منسوخ شدہ احکام کو پھر سے مشروع کون سا شارع کریگا تنہا میری طرف راجع نہیں ہوتا بلکہ ان تمام علماء کی طرف راجع ہوتا ہے جو ابھی چند سال پہلے تک انگریزی دور میں مکی آیات سے قومی طرز عمل کیلئے رہنمائی حاصل کرتے تھے اور مدنی دور کے احکام جنگ اور حدود اللہ کے اجراء کو ملتوی قرار دیتے تھے۔" (رسائل ومسائل ص۸۳ ج۳)

علامہ کے اس جواب کو خود فریبی اور دل بہلاوا کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے؟ سائل تو اس وقت علامہ سے مخاطب ہے اور وہ انھیں ان علماء سے بلند و برتر شخصیت سمجھ کر انھیں سے اپنا اطمینان چاہتا ہے ایسی صورت میں علامہ کا یہ طنز و تعریض سے بھرپور جواب کیا اس کی تشفی کر سکتا تھا؟ اگر وہ پلٹ کر یہ سوال کر لیتا کہ حضرات علماء کو تو میں نے اس وقت سے ہی گمراہ سمجھ لیا ہے جب سے آپ کی "سیاسی کشمکش" کا مطالعہ کیا ہے لیکن جناب خود اپنی پوزیشن تو واضح فرمائیں کہ آپ نے مدنی دور کی آیات پر عمل پیرا ہوتے ہوئے آیات جہاد و قتال پر کس مبارک ساعت میں عمل فرمایا تھا؟

علامہ کے اس جواب میں یہ بات بھی کھٹکتی ہے کہ شاید موصوف یا تو سرے سے نسخ ہی کے قائل نہیں ہیں اور اسے تدریج فی الاحکام ہی کا ایک دوسرا عنوان قرار دیتے ہیں یا اسے صرف آیات جہاد و قتال کی حد تک محدود سمجھتے ہیں (ورنہ وہ اسطرح علمائے جمعیت کو اپنے طنز و تعریض کا نشانہ کیوں بناتے) حالانکہ واقعہ یہ نہیں ہے۔ علامہ نے خود اپنی تفہیم القرآن ہی میں بعض ایسے احکام کا ذکر فرمایا ہے جو اپنے نزول کی تھوڑی ہی مدت بعد منسوخ ہوگئے تھے چنانچہ تفہیم القرآن جلد پنجم صفحہ ۳۶۴ کے حاشیہ نمبر ۳۰ میں فرماتے ہیں:۔

"یہ دوسرا حکم اوپر کے حکم کے تھوڑی مدت بعد ہی نازل ہوگیا اور اس نے صدقہ کے وجوب کو منسوخ کر دیا، اس امر میں اختلاف ہے کہ صدقہ کا یہ حکم کتنی دیر رہا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ ایک دن سے بھی کم مدت تک باقی رہا پھر یہ منسوخ کر دیا گیا۔ مقاتل بن حبان کہتے ہیں دس دن تک رہا۔

یہ زیادہ سے زیادہ اس حکم کے بقا کی مدّت ہے جو کسی روایت میں بیان ہوئی ہے"
اور عام مفسرین تو اس سلسلے میں متعدد آیات قرآنی نقل فرماتے ہیں جنکی تلاوت باقی ہے مگر ان کے احکام منسوخ ہو چکے ہیں۔

ٹال مٹول کے بعد گول مال

سوال کے جز اول کا جواب دیتے ہوئے علامہ کی ٹال مٹول کا عالم تو اوپر دکھا دیا گیا ہے، اب جزو دوم کے جواب میں گول مال بھی دیکھ لیجیے کہ سائل نے نہایت صاف صاف انداز میں دریافت کیا تھا کہ "کیا کوئی آیت مصحف میں ایسی بھی ہے جسکی تلاوت تو کیجاتی ہے مگر اس کا حکم منسوخ ہو"۔۔۔۔ علامہ نے اپنے جواب میں اس جزو کا جواب بالکل ہی... گول کر دیا ہے یعنی وہی پرانی حکمت عملی کی روش ("نہ انکار میکنم نہ ایں کار میکنم") اپنائی ہے ۔۔۔ حالانکہ جیسا ابھی ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرے مفسرین کی تصریحات و روایات سے قطع نظر خود علامہ نے بھی کہیں کہیں ایسے نسخ کا وقوع اور وجود تسلیم کیا ہے جسکی ایک مثال تو اوپر ذکر ہو چکی ہے۔

دوسری مثال آیت قرآنی "کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ" میں وصیت کی فرضیت ہے جو بعد میں منسوخ کر دی گئی۔

تیسری مثال وَعَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ ۔ والی آیت ہے۔ اس آیت کا حکم بھی اب منسوخ ہو چکا ہے۔ مگر تلاوت باقی ہے۔
تفہیم القرآن میں بھی اسے منسوخ ہی مانا گیا ہے۔ فرماتے ہیں :-

"پھر ۲ھ میں رمضان کے روزوں کا یہ حکم قرآن میں نازل ہوا مگر اس میں اتنی رعایت رکھی گئی کہ جو لوگ روزے کو برداشت کرنے کی طاقت رکھتے ہوں اور پھر بھی روزہ نہ رکھیں وہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیا کریں۔ بعد میں دوسرا حکم نازل ہوا اور یہ عام رعایت منسوخ کر دی گئی" (ص ۱۴۰ ج ۱ حاشیہ ۱۸۳ تفہیم)

اس قسم کی مثالیں تو اور بھی دی جا سکتی ہیں لیکن علامہ کا گول مال ثابت کرنے کیلئے اتنی مثالیں بھی کافی ہیں۔ اس موقع پر یہ پہلو بھی قابلِ غور ہے کہ ان مثالوں کی موجودگی میں علامہ کا یہ فلسفہ بھی نرا مغسطہ ہو جاتا ہے کہ " قرآن میں نسخ دراصل تدریج فی الاحکام کی بنیاد پر ہے ابدی نہیں ہے"، جسکی تشریح و توضیح خود انہیں کے الفاظ میں یہ ہے کہ

" اگر معاشرے میں کبھی ہم کو پھر ان حالات سے سابقہ پیش آجائے جن میں وہ احکام دیئے گئے تھے تو انہی احکام پر عمل ہوگا۔"

سوال یہ ہوتا ہے کہ کیا قرآن مجید کی جملہ آیات منسوخہ میں "نسخ تدریج فی العمل" کی بنیاد پر ہے اور غیر ابدی ہے یا یہ صورت صرف بعض آیات میں ہے؟ اگر صرف بعض آیات میں ہے تو سائل نے نسخ عام اور نسخ مطلق کا سوال کیا تھا اسے صرف بعض آیات سے متعلق جواب دیکر بہلا دینا کہاں کی تحقیق ہے، اور اگر علامہ جملہ آیات منسوخہ میں نسخ کو تدریج فی العمل کا نتیجہ اور غیر ابدی قرار دیتے ہیں تو کیا وہ مندرجہ بالا آیت منسوخہ کیلئے بھی یہی فیصلہ صادر فرمانے کو تیار ہیں کہ " ان کا نسخ ابدی نہیں ہے " اور " اگر معاشرے میں کبھی ہم کو پھر ان حالات سے سابقہ پیش آجائے جن میں وہ احکام دیئے گئے تھے تو انہی احکام پر عمل ہوگا "

ہمارا حسن ظن موصوف کے ساتھ یہی ہے کہ وہ عقل سے اتنی بعید بات تو نہ فرما سکیں گے لہٰذا ہم لامحالہ یہ رائے قائم کرنے پر مجبور ہیں کہ موصوف نے " نسخ " سے متعلق تدریج فی العمل کا فلسفہ اور اسکے غیر ابدی ہونے کا حکم صرف بعض آیات منسوخہ ہی کے پیشِ نظر صادر فرمایا ہوگا۔

اس صورت میں ہماری وہ خلش بہرحال باقی رہتی ہے کہ سائل نے تو نسخ عام اور نسخ مطلق سے متعلق علامہ کی تحقیق دریافت کی تھی ایسے طالب تحقیق کو

اس طرح غیر متعلق بحثوں میں اُلجھا کر بہلا دینا شانِ تحقیق تو یقیناً نہیں ہے۔
(ہاں کوئی صاحب "شینِ تحقیق" کہنا چاہیں تو ضرور کہہ سکتے ہیں) یہی وجہ ہے
جس نے ایک دوسرے سائل کو ایک دوسرا سوال کرنے کا موقع فراہم کر دیا۔
جو رسائل و مسائل حصہ سوم میں صـ۹۶ پر یوں نقل کیا گیا ہے :۔

" سوال ۳ ــــ " جناب نے تحریر فرمایا ہے کہ احکامِ منسوخہ پر اب بھی عمل
جائز ہے اگر معاشرہ کو انہی ضروریات سے سابقہ ہو جائے ــ اگر احکام شارع نے
منسوخ فرمائے ہیں تو پھر ان احکام کو شروع کرنے والا کون سا شارع ہوگا ؟
.... (چند فقروں کے بعد سائل نے مزید وضاحت چاہی ہے) آیا احکام
منسوخہ میں تعمیم ہے یا تخصیص ؟ محرمات اب بھی حلال ہو سکتے ہیں یا حلال شدہ احکام
اب پھر منسوخ ہو سکتے ہیں ؟ مہربانی فرما کر وسعت سے بحث فرما دیں کیونکہ یہ
بنیادی امور سے متعلق ہے " (رسائل مسائل صـ۶۷ ج۳)

علامہ کا تفصیلی جواب اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ رقمطراز ہیں :۔
" یہ مضمون رسائل و مسائل حصہ دوم میں صـ۱۱۵ پر درج ہے
وہاں اس شبہ کو دُور کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو نسخ کا مسئلہ سنکر ایک عام آدمی کے...
ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ عام طور پر لوگ یہ سوال کرتے ہیں کہ جن آیات کا حکم منسوخ ہو چکا
ہے انکی قرآن میں کیا ضرورت ہے ؟ کیوں نہ انکی تلاوت بھی منسوخ ہو گئی ؟ اسکو رفع
کرنے کیلئے میں نے قرآن میں ان احکام کے باقی رہنے کی حکمت یہ بتائی ہے کہ اگر معاشرے میں
کبھی ہم کو پھر ان حالات سے سابقہ پیش آجائے جن میں وہ احکام دیئے گئے تھے تو ہم ان پر عمل
کر سکتے ہیں " مثلاً کسی ملک میں مسلمان اس طرح کے حالات سے دوچار ہوں جو مکّی زندگی
میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب کو پیش آئے تھے تو مکّی دور کی تعلیم صبر و تحمل پر عمل کیا
جائیگا نہ کہ مدنی دور کی تعلیم جہاد و قتال پر، حالانکہ بیشتر مفسرین نے احکام قتال سے
مکّی دور کی ان آیات کو منسوخ قرار دیا ہے، اسی طرح اس حالت میں مسلمان ان بہت سے

احکام وقوانین کی پابندی سے معاف رکھے جائیں گے جو مدنی دور میں نازل ہوئے اور جن پر عمل درآمد اسلامی حکومت کی موجودگی کے بغیر نہیں ہو سکتا، آپ کا یہ سوال کہ..... منسوخ شدہ احکام کو پھر سے مشروع کون سا شارع کریگا تنہا میری طرف راجع نہیں ہوتا بلکہ ان تمام علماء کی طرف راجع ہوتا ہے جو ابھی چند سال پہلے تک انگریزی دور میں مکی آیات سے قومی طرز عمل کے لئے رہنمائی حاصل کرتے تھے اور مدنی دور کے احکام جنگ اور حدود اللہ کے اجراء کو ملتوی قرار دیتے تھے۔" (رسائل و مسائل ص۸۲،۸۳) (اس جواب کی آخری خط کشیدہ سطور مختصر تبصرہ کے ساتھ اوپر نقل ہو چکی ہیں)

سوال از آسمان جواب از ریسماں

علامہ کے فنون صحافت میں سے ایک مستقل فن یہ بھی ہے کہ وہ اپنی کوئی بات صاف اور واضح انداز میں... پوری طرح ایک جگہ نہیں کہدیتے بلکہ تدریجی طور پر متعدد قسطوں میں اور مختلف مقامات پر تھوڑی تھوڑی کرکے پیش کرتے ہیں، ان کے اس فن کا اندازہ خصوصیت کے ساتھ.... تفہیم القرآن اور رسائل و مسائل میں ہوتا ہے۔ مثلاً اسی موضوع زیر بحث میں دیکھا جاسکتا ہے کہ رسائل و مسائل ص۱۱۵ حصہ دوم میں جو سوال نقل کیا گیا ہے اس میں سائل نے صاف طور پر مسئلہ نسخ سے متعلق علامہ کی تحقیق دریافت کی تھی اور بالکل کھلے لفظوں میں صرف اتنی بات پوچھی تھی کہ کیا مصحف میں کوئی آیت ایسی بھی ہے جسکی صرف تلاوت باقی ہو اور حکم منسوخ ہو چکا ہو ـــــ اس صاف اور سیدھے سوال کا جو مبہم اور پیچیدہ جواب علامہ نے دیا ہے۔ اس پر تبصرہ اوپر کیا جا چکا ہے ـــــ لیکن جب ایک دوسرا شخص اسی سوال و جواب کو دیکھکر سوال کرتا ہے کہ "نسخ کے غیر ابدی ہونے کی صورت میں دوبارہ احکام کو مشروع کون سا شارع کریگا" تو موصوف اسے اسکے سوال کا جواب دینے کی بجائے یہ سمجھانے لگ جاتے ہیں کہ میں نے اس جواب میں تو ایک دوسری بات سمجھانے کی کوشش کی ہے اور منسوخ الحکم آیات کے باقی رہنے کی حکمت بتائی ہے۔

ایسی صورت میں ایک کہنے والا اگر یہ پوچھ بیٹھتا کہ حضرت اس سائل نے تو یہ حکمت دریافت ہی نہیں کی تھی تو آپ اسے یہ تلقین حکمت کس حکمت عملی کے تحت فرمانا چاہتے ہیں تو ہمیں یقین ہے کہ علامہ کی فنکاری کا تقاضا یہی ہوتا کہ وہ اسے کوئی تیسرا جواب دیکر بہلا دیتے اور پوچھنے والا اپنی پہلی الجھن بھول کر ایک دوسری نئی الجھن میں مبتلا ہو جاتا ۔

منسوخ الحکم آیت کی تلاوت کیوں باقی ہے؟

علامہ نے رسائل و مسائل حصہ دوم میں دیئے ہوئے اپنے جواب میں اسی شبہ کو دور کرنے کی کوشش فرمائی ہے (حالانکہ سائل نے اشارۃً بھی اس شبہ کا ذکر نہیں کیا تھا) لیکن رسائل و مسائل حصہ سوم کے مطابق جب دوسرے سائل نے ان کے جواب پر شبہ ظاہر کیا تو اسے ایک دوسرے الجھاوے میں ڈال دیا حالانکہ اس سائل نے بھی صاف صاف دریافت کیا تھا کہ "آیا احکام منسوخہ میں تعمیم ہے یا تخصیص؟ —— اس موقع پر بھی علامہ اصل جواب سے کنی کاٹ گئے اور سائل کا ذہن علماء جمعیت کی طرف پھیر دیا ۔

سطور بالا میں ہم نے علامہ کی فنکاری کو مالہ و ماعلیہ کے ساتھ سمجھانے کی پوری کوشش کی ہے اس لئے یہ بحث ذرا طویل ہو گئی —— اب ہم چاہتے ہیں کہ اسی موقع پر چند سطریں اس کی وضاحت میں بھی لکھ دیں کہ قرآن مجید میں منسوخ الحکم آیات کی تلاوت کیوں باقی رکھی گئی ہے، علامہ جلال الدین سیوطی اپنی مشہور تصنیف "الاتقان" میں اس کی حکمت یوں بیان فرماتے ہیں :-

"کسی آیت کی تلاوت باقی رکھتے ہوئے اسکا حکم منسوخ کرنے کی حکمت دو طرح سے بیان کی جا سکتی ہے :

ایک تو یہ کہ قرآن مجید کی تلاوت سے جہاں ایک مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسکے ذریعہ حکم قرآنی معلوم ہوتا ہے اور عمل کرنا ممکن ہوتا ہے وہاں تلاوت قرآن سے ایک مقصد صرف تحصیل اجر و ثواب بھی ہوتا ہے لہٰذا اس دوسرے مقصد کیلئے اسکی تلاوت باقی رہنے دی گئی ہے ۔

اور ایک دوسری حکمت یہ بھی ہے کہ کہیں کہیں کسی حکم کو منسوخ کرنے کا منشا بندوں کے حق میں تخفیف و سہولت ہوتی ہے، اسلئے پہلے دشوار حکم کی تلاوت باقی رکھی گئی کہ اسطرح اللہ تعالیٰ کے اس انعام واحسان کی یاد تازہ ہوتی رہے کہ اس نے دشوار حکم کو منسوخ فرماکر ہمارے حق میں تخفیف وسہولت پیدا فرمادی" (الاتقان صـ۲۳ ج۲)

نسخ کی دوسری قسم سے متعلق دوسرا سوال وجواب

رسائل ومسائل حصہ دوم صـ۱۱۵ سے نسخ سے متعلق کسی سائل کے دو سوالات اوپر نقل کیے جاچکے ہیں جن میں پہلے سوال کا جواب بھی تفصیلی تبصرہ کے ساتھ اوپر زیر بحث آچکا ہے، سطور ذیل میں دوسرے سوال کا جواب اور اس پر تبصرہ پیش کیا جارہا ہے دوسرے سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں :-

"۲- میرے نزدیک قرآن میں ایسی کوئی آیت نہیں ہے جو منسوخ التلاوت ہو اور بس اس کا حکم باقی ہو، آیت رجم جس کا ذکر بعض روایات میں آیا ہے دراصل ایک دوسری... کتاب اللہ یعنی تورات کی آیت تھی، نہ کہ قرآن کی ـ اس آیت کے نسخ سے مراد یہ ہے کہ جس کتاب میں یہ آیت تھی اس کتاب کو تو نسخ کر دیا گیا مگر اس کے رجم کے حکم کو باقی رکھا گیا"

(رسائل ومسائل صـ۱۱۶ ج۲)

دیکھا آپ نے کہ علامہ نے اپنے اس چند سطری جواب میں کس صفائی سے اتنی گمراہیاں سمو دیں

(الف) علامہ کا یہ جواب اپنے دامن میں انکار حدیث کی ذہن سازی کا فتنہ چھپائے ہوئے ہے ـ کیونکہ علامہ کے نزدیک ایسی کوئی آیت نہیں ہے تو کتب حدیث وتفسیر میں اس سلسلے کی جو روایات آئی ہیں جن سے آیت رجم کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ـ علامہ نے بیک جنبش قلم ان سب روایات کو نعوذ باللہ منہ ردی کی ٹوکری میں ڈال دیا ہے ـ

(ب) پھر یہ فرماکر کہ "آیت رجم جسکا ذکر بعض روایات میں آیا ہے دراصل ایک دوسری... کتاب اللہ یعنی تورات کی آیت تھی" علامہ نے ان سب محدثین ومفسرین کا ایک سرے سے تخطیہ فرمادیا ہے جنہوں نے اپنی معتبر ومشہور کتابوں میں آیت رجم کو ایک منسوخ آیت قرآنی ہی کے طور پر

ذکر کیا ہے۔ پھر یہ سب تحقیقات موصوف کی طبع زاد ہی ہیں جنکو تسلیم کرنے کیلئے ان کے نزدیک مزید کسی دلیل و ثبوت کی جیسے ضرورت ہی نہیں ہوتی ہے، یعنی موصوف تو دوسروں کی مدلل بات بھی نہ مانیں اور دوسرے ان کی بے دلیل بات پر بھی آمنّا صدّقنا کہتے رہیں۔

اسی انداز تحکم کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ موصوف کا مخاطب سائل انکے دئے ہوئے جواب کو پڑھکر ایک دوسری الجھن میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ یہی صورت یہاں بھی پیش آئی کہ علامہ کے ایسے زبردست انکشاف کو پڑھ کر ایک سائل نے دوسرا سوال کر دیا کہ

سوال: "آپ نے "نسخ قرآن" پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "آیت رجم" توریت کی ہے قرآن کی نہیں، میں حیران ہوں کہ آپ نے ایک ایسی بات کا انکشاف کیا ہے جو صاف تصریحات کے خلاف ہے۔ "سلف سے خلف" تک تمام علمائے اہلسنت کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن کی بعض آیات ایسی ہیں جنکی تلاوت تو منسوخ ہے لیکن انکا حکم باقی ہے۔" (اسکے بعد سائل نے آیت رجم کے آیت قرآن ہونیکے ثبوت میں چند روایات نقل کی ہیں) پھر وہ لکھتے ہیں:-

احکام القرآن سے نسخ کا جو یہ نظریہ ہیں نے نقل کیا ہے وہ ذہن کو الجھن میں ضرور ڈالتا ہے کیونکہ جس آیت کا حکم باقی ہو اسکے منسوخ التلاوۃ قرار دینے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔" (رسائل و مسائل حصہ سوم ص۳۲ تا ص۴۲ مفصل سوال دیکھا جاسکتا ہے۔)

جواب: بلاشبہ یہ بات متعدد روایات میں آئی ہے کہ آیت رجم قرآن کی آیت تھی لیکن مجھے اس بات کو قبول کرنے میں جن وجوہ سے تامل ہے وہ یہ ہیں:- (اس کے بعد علامہ نے اپنے تامل و انکار کی تائید میں آٹھ وجوہ لکھے ہیں جنکا ذکر ہم ابھی آگے چل کر کریں گے۔)

جواب کی آخری سطور میں ہیں علامہ سائل کے ایک سوال کی جواب دہی سے یوں اعتراف عجز فرماتے ہیں۔ ارشاد ہوتا ہے:-

رہا نسخ تلاوت مع بقاء الحکم کا مسئلہ تو اس میں شک نہیں کہ علماء اصول نسخ کی اس قسم کا ذکر کرتے ہیں مگر میں اعتراف کرتا ہوں کہ انتہائی غور کرنے پر بھی میں اس مسئلہ کو نہیں سمجھ سکا ہوں، نسخ تلاوت کیلئے اگر موزوں ہو سکتی تھیں تو وہ آیتیں جنکا حکم منسوخ ہو چکا ہو نہ کہ کوئی....

ایسی آیت جس کا حکم باقی ہو۔" (رسائل و مسائل حصہ سوم ص۳۶)

یہ تفرد و شذوذ نہیں تو اور کیا ہے؟

علامہ نے اپنے اس ارشاد کے نتیجہ میں مسئلہ نسخ کو سر سے الٹ کر گویا اسکا انکار ہی کرنا چاہا ہے موصوف فرمانا یہ چاہتے ہیں کہ منسوخ التلاوہ مع بقاء الحکم کی کوئی مثال تو سرے سے موجود ہی نہیں ہے۔ اسلئے نسخ کی یہ صورت تو اس طرح ختم ہو ہی گئی۔ باقی رہیں وہ آیات جن کا حکم منسوخ اور تلاوت باقی کہی جاتی ہے اس سے متعلق سوال کے جواب میں گول مال اور ٹال مٹول اور نقل کیجا چکی ہے اور یہ سب کچھ اسی شان تحکم کیساتھ فرمایا جا رہا ہے نہ تائید میں کسی مجتہد کسی امام کا نہ کوئی قول ہے نہ کسی آیت و حدیث کا حوالہ ہے یعنی جسے سو بار غرض ہو وہ موصوف کو بذات خود مجتہد و امام تسلیم کرے اور انکے ارشاد کو سر آنکھوں پر رکھے۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ موصوف کے بیان کردہ وہ آٹھ وجوہ مختصراً یہاں نقل کر کے ان کے جواب کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اپنے تبصرہ کی اس بحث کا بھی خاتمہ کر دیں۔ موصوف نے اپنے زیر تبصرہ جواب میں اپنے تامل کی یہ آٹھ وجوہ بیان فرمائی ہیں، (یہ ملحوظ رہے کہ ہم مختصراً ہی نقل کر رہے ہیں)

پہلی وجہ:۔ جن روایات میں اس آیت کا ذکر آیا ہے ان کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت کے الفاظ میں نمایاں اختلاف ہے۔ اگر یہ واقعی قرآن کی آیت تھی لوگوں کو یاد تھی اور سزائے رجم کے حق میں نص کی حیثیت رکھتی تھی تو اسکے الفاظ نقل کرنے میں اختلاف کیسا ہے؟

(۲) سنت سے جو حکم بتواتر معنی ثابت ہے وہ کچھ اور ہے اور آیت کے صریح الفاظ سے جو حکم نکلتا ہے وہ کچھ اور ہے۔

(۳) خود آیت کے الفاظ الشیخ والشیخہ اذا زنیا فارجموھا۔ الآیۃ قرآن کے معیار فصاحت سے اس قدر فروتر ہیں کہ ذوق زبان یہ باور نہیں کرتا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ الفاظ قرآن میں نازل فرمائے ہوں گے۔

(۴) کوئی مرفوع روایت ایسی موجود نہیں ہے جو یہ بتاتی ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی تلاوت

منسوخ کرنے اور مصحف سے اس کو خارج کر دینے یا درج نہ کرنیکا حکم دیا ہو۔

۵ - یہودیوں کے ہاں جو زنا کا مقدمہ پیش ہوا تھا اس کو فیصلہ کرتے ہوئے حضور نے تورات منگوائی تھی اور اس کی آیت کو فیصلہ رجم کی بنا قرار دیا تھا۔

۶ - جس مقدمہ میں حضور نے یہ فرما کر رجم کا فیصلہ صادر کیا تھا کہ "بخدا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کروں گا"۔ اس میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ حضور نے آیت "الشیخ والشیخة" کا حوالہ دیا ہو اور فرمایا ہو کہ "یہ ہے کتاب اللہ کا فیصلہ اور اس کی تلاوت اگرچہ منسوخ ہے مگر اس کا حکم باقی ہے، لہذا حضور کا مذکورہ بالا ارشاد لازماً اسی آیت کی طرف اشارہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

۷ - زنا بعد احصان کیلئے رجم کا قانون اپنے ثبوت کے لئے اس آیت کا محتاج نہیں ہے، اسے ثابت کرنے کے لئے بجائے خود یہ بات ہی کافی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم بیان فرمایا اور متعدد مقامات میں اسکے مطابق فیصلہ کیا، پھر آپ کے بعد خلفائے راشدین اسی پر عمل کرتے رہے اور ان کے بعد تمام فقہاء اور محدثین اس پر متفق رہے۔ یہ چیز جب ایک قانون ثابت کرنے کیلئے کافی ہے تو پھر ایک ایسی.... منسوخ التلاوہ آیت ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے جو اگر ثابت بھی ہو جائے تو اس قانون کے لئے حجت نہیں بن سکتی۔

۸ - یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس آیت کی صرف تلاوت منسوخ ہوئی ہے اور اسکا حکم باقی رہ گیا ہے۔ کیونکہ جو حکم باقی رہا ہے وہ یہ نہیں ہے کہ بوڑھا اور بوڑھی اگر غیر شادی شدہ بھی ہوں تو رجم نہ کئے جائیں بلکہ باقی رہنے والا حکم اسکے بالکل برعکس یہ ہے کہ غیر شادی شدہ مجرم اگرچہ بوڑھا بھی ہو تو کوڑوں کی سزا کا مستحق ہے اور شادی شدہ مجرم اگر جوان بھی ہو تو اسے رجم کرنا چاہیئے"۔ (رسائل و مسائل ص ۲۷)

یہ ہیں وہ آٹھ وجوہ جنکی بنیاد پر علامہ آیت رجم کو سرے سے آیت قرآنی ماننے ہی کیلئے تیار نہیں ہیں۔ اب ہم آئندہ سطور میں اسی ترتیب سے نمبر وار انکا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔

۱۔ موصوف نے شاید اپنی پہلی وجہ کو نہایت اہم اور قوی سمجھکر اسے سب سے پہلے ذکر کیا ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ وجوہ ذیل کی بنا پر یہ وجہ انتہائی کمزور ہے:۔

(الف) روایات حدیث وتصریحات تفسیر سے اتنی بات تو ثابت ہو ہی جاتی ہے کہ آیت رجم بھی منجملہ آیاتِ قرآنی تھی جسے بقول حضرتِ عمر فاروق اسوقت لوگ یاد بھی کئے ہوئے تھے اس کا مفہوم بھی سمجھے ہوئے تھے اور اسے انھوں نے محفوظ بھی کر رکھا تھا، مگر یہ بات ضرور متعین طور پر دریافت نہ ہو سکی کہ اسکی تلاوت کتنے زمانہ تک ہوتی رہی اور کب منسوخ ہو گئی۔

(ب) قرآن مجید دورِ صحابہ میں " ما بین الدفتین " یکجا مجلد ہو کر ہر ایک کے پاس موجود و محفوظ بھی نہ تھا نہ ہی جملہ حضرات صحابہ مکمل طور پر حافظ قرآن ہی تھے، ہر صحابی کو قرآن مجید کی ہر آیت محفوظ بھی نہ تھی بلکہ جس شخص کو جتنا بھی قرآن میسر تھا وہ اسکی تلاوت و مدارست پر اکتفا کر لیتا تھا۔

ایسے حالات میں علامہ کا یہ معارضہ کہ اگر یہ واقعی قرآن کی آیت تھی، لوگوں کو یاد تھی تو اسکے الفاظ نقل کرنے میں یہ اختلاف کیسا ہے؟ صرف ایک خالص مغالطہ ہے جسے "علمی مغالطہ" کہنا بھی مشکل ہے۔

بالکل ظاہر اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جس آیت کی تلاوت کی نوبت بھی شاید بعض حضرات کو نہ آسکی ہو کہ اچانک اسکی تلاوت بھی منسوخ کر دی گئی ہو تو کوئی راوی حدیث اپنے وقت روایت حدیث تک اس آیت کو بلفظہ یاد رکھنے کا وہ اہتمام ہی کیوں کرتا جسکے متعلق علامہ یہ شکایت فرما کر انکارِ حدیث کا بہانہ تراش رہے ہیں پھر کسی کو یہ اندازہ بھی تو نہ تھا کہ ایک وقت میں ایسا حیلہ تلاش کر کے روایت کو رَد کیا جائے گا ورنہ متفق اللفظ روایت کرنیکا بھی اہتمام کر لیا جاتا۔

۳۔ (دوسری وجہ کا تنقیدی جائزہ نمبر ۵ کے ساتھ ہوگا) علامہ کی اس تیسری وجہ پر پڑھکر حیرت سے انگشت بدنداں ہونا پڑا کہ اللہ اللہ اس آیتِ رجم کو قرآنی معیار فصاحت سے فروتر کہنے والا ان روایات حدیث اور مصنفین کتاب میں سے ایک بھی نہ نکل سکا اور وہ سب کے سب ایک طرف سے اپنی کتابوں میں نقل کرتے چلے گئے ہیں، ان میں سے کسی کا ذوق عربیت ان الفاظ کی معیاری پستی کو

ذرا بھی محسوس نہ کر سکا اور نزولِ قرآن کے پندرہ سو سال گذرنے پر ہندوستان کی بھی سرزمین سے ایک ایسا باذوق صاحبِ عربیت پیدا ہو گیا جسے خود اپنے مافی الضمیر کی ترجمانی کیلئے زبانی و تحریری دونوں ہی طور پر علمائے ندوہ کی ترجمانی مستعار لینی پڑی تھی وہ کس شان سے آیتِ قرآنی کو معیارِ فصاحت سے فروتر کہنے کی ہمّت و جسارت کر بیٹھا یا للعجب۔

علامہ نے آیت رجم کے غیر فصیح ہونیکی کچھ تفصیل بیان نہ فرمائی کہ آخر اس آیت کے متعدد کلمات میں سے فلاں کلمہ کے غیر فصیح ہونیکی وجہ سے یہ پوری آیت معیار سے فروتر ہو گئی ہے بظاہر اس معنی خیز اجمال کی وجہ یہی ہے کہ موصوف اس پر روشنی ڈالنے سے قاصر بھی تھے۔

۴۔ علامہ کو یہاں تو یہ بہانہ مل گیا کہ اس سلسلے میں کوئی مرفوع روایت منقول نہیں ہے لیکن اگر بالفرض مرفوع روایت موجود بھی ہوتی تو علامہ جیسے مجتہد مطلق اور مجدد کامل دوسرے محققین کی طرح اس روایت کو قبول کر لینے پر مجبور تو نہ ہو جاتے۔ چنانچہ وہ بعض مستند و مشہور روایات بخاری بھی اپنے معیار روایت کے ذریعہ رد فرما چکے ہیں۔ ورنہ جہاں تک روایت کے مرفوع وغیر مرفوع ہونیکا تعلّق ہے موصوف کو یہ اصل حدیث تو معلوم ہی ہوگی کہ جو امور غیر مدرک بالرائے ہوں ان میں غیر مرفوع حدیث بھی مرفوع ہی تسلیم کی جاتی ہے۔

۵۔ یہودیوں کے مقدمے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تورات منگانے سے علامہ کا یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ حضور نے اسکی آیت کو فیصلۂ رجم کی بنیاد قرار دیا تھا یعنی اسوقت تک ...... شریعتِ اسلامی میں حکم رجم نازل ہی نہیں ہوا تھا اس لئے آپ نے شریعتِ موسوی سے یہ قانون رجم وقتی طور پر مستعار لے لیا تھا علامہ کا صرف تحکم اور ادعائے محض ہے جسکی بنیاد کسی مستند روایت پر ثابت بھی نہیں کیجا سکتی، علامہ کی اسی غلط فہمی نے رسائل و مسائل حصہ دوم کے جواب میں ان کے قلم سے یہ بات بھی نکلوا دی تھی کہ "آیت رجم" جسے کتاب اللہ کی آیت کہا گیا ہے وہ درحقیقت ایک دوسری کتاب اللہ یعنی توریت کی آیت تھی، علامہ کا یہ دعویٰ بھی محض خیالی ہے جسکا کوئی ثبوت موصوف اپنے زعم تحقیق کے باوجود پیش نہیں کر سکے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہود سے توراۃ منگوا کر حکم رجم دکھلانا صرف انھیں قائل و مجبور کر

کر بیٹے لئے تھا اسلئے ہرگز نہ تھا کہ آپ حکم رجم سے بیخبر تھے ۔

۶ ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرما دینا کہ "بخدا میں تمہارا فیصلہ کتاب اللہ کے مطابق کرونگا" بجائے خود اس بات کے ثبوت کیلئے کافی ہے کہ کتاب اللہ میں رجم سے متعلق حکم آپ کو بذاتِ خود بھی دیا جا چکا تھا۔ پھر کتاب اللہ کی رُو سے چونکہ حاکم مجاز بھی تھے اسلئے آپ کا اسی قدر فرما دینا ہی بالکل کافی تھا روایات کے مطابق لوگوں کو بھی اس آیت کا علم رہا ہی ہوگا؟ ایسی صورت میں علامہ کا یہ مطالبہ کہ آپ نے اس آیت کا حوالہ دیکر یہ نہیں فرمایا کہ "یہ ہے کتاب اللہ کا حکم" بالکل غیر ضروری اور ناقابلِ توجہ ہے ۔

۲ و ۷ و ۸ کے تحت جو وجوہ تامل و انکار علامہ نے بیان کی ہیں وہ سرتاسر مغالطہ پر مبنی ہیں جسکی بنیاد یہ اصل مغالطہ ہے کہ موصوف نے اس آیتِ رجم سے متعلق بحث و نظر کے دو مختلف پہلوؤں کو غلط ملط کر دیا ہے، واقعہ یہ ہے کہ آیت رجم سے متعلق بحث کے دو پہلو ہیں ایک پہلوئے بحث تو صرف یہ ہے کہ یہ آیت منجملہ آیاتِ قرآنی ہے یا نہیں؟ اس بحث و سوال کا جواب یہ ہے کہ اس بات کے ثبوت و تائید میں متعدد روایات حدیث موجود ہیں بالخصوص حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا وہ اعلان خطبہ جس کا اشارہ ہم اوپر کر آئے ہیں ۔ اسلئے ان روایات کی روشنی میں یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ آیت رجم منجملہ آیات قرآنی ہے جسکی تلاوت تو ضرور منسوخ ہے لیکن اسکا حکم فی الجملہ باقی ہے اور دوسرا پہلوئے بحث یہ ہے کہ شریعتِ اسلامی میں سزائے رجم کا جو قانون مقرر ہے اس کا مستدل و مبنیٰ صرف اسی آیت ہی کو قرار دیا جائے یا اسکے ساتھ ساتھ سنت ثابتہ اور اجماع امت کا بھی اضافہ کر لینا مناسب ہوگا ۔ اس سلسلے میں عام طور پر علمائے محققین نے یہی فیصلہ فرمایا ہے کہ استدلال کی پختگی و مضبوطی اسی میں ہے کہ سزائے رجم کے قانون کی بنیاد صرف اس آیت پر رکھنے کے بجائے اس کے ساتھ ساتھ سنت ثابتہ اور اجماع امت پر بھی رکھی جائے کہ کسی شخص کیلئے حکم رجم سے انکار کی گنجائش باقی نہ رہ جائے ۔ لیکن اتنی سب قانونی احتیاط کے باوجود فرقہ خوارج نے سزائے رجم کا... انکار کر ہی دیا ہے ۔

علامہ نے بحث کے ان دو پہلوؤں میں خلط بحث کرتے ہوئے زبردستی اس آیت ہی کا سرے سے انکار کرنے کی کوشش کی ہے جو یقیناً بہت بڑی جسارت ہے ۔

(۶) (حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو سورۂ بقرہ رکوع ۲۲ دوسرا پارہ رکوع ۶ تفہیم القرآن جلد اول صفحہ ۱۴۰)

آیت " كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ "

حاشیہ ۱۸۲ کے تحت علامہ کے ارشادات قابل ملاحظ ہیں۔ ہم یہاں برجستہ جستہ چند فقرے ہی نقل کریں گے، پورا حاشیہ ان کی اصل تفسیر میں صفحہ ۱۴۰ ج ۱ پر دیکھا جاسکتا ہے۔
فرماتے ہیں :۔ حاشیہ کا آغاز اس طرح ہوتا ہے :۔

(الف) " یہ حکم اس زمانے میں دیا گیا تھا جبکہ وراثت کی تقسیم کیلئے ابھی کوئی قانون مقرر نہیں ہوا تھا۔ اسوقت ہر شخص پر لازم کیا گیا کہ وہ اپنے وارثوں کے حصے بذریعہ وصیت مقرر کر جائے تاکہ اسکے مرنے کے بعد نہ تو خاندان میں جھگڑے ہوں اور نہ کسی حقدار کی حق تلفی ہو، بعد میں جب تقسیم وراثت کیلئے اللہ تعالے نے خود ایک ضابطہ بنا دیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام وصیت اور احکام میراث کی توضیح میں حسب ذیل دو قاعدے بیان فرمائے۔
" ایک یہ کہ اب کوئی شخص کسی وراثت کے حق میں وصیت نہیں کر سکتا۔ دوسرے یہ کہ وصیت کل جائداد کے ایک تہائی حصے کی حد تک کی جاسکتی ہے "

(ب) ان دو تشریحی ہدایات کے بعد اب اس آیت کا منشا یہ قرار پاتا ہے کہ آدمی اپنا کم از کم دو تہائی مال اس لئے چھوڑ دے کہ اس کے مرنے کے بعد وہ حسب قاعدہ اس کے وارثوں میں تقسیم ہو جائے اور زیادہ سے زیادہ ایک تہائی مال کی حد تک اسے اپنے ان غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں وصیت کرنی چاہئے جو اسکے اپنے گھر میں یا اسکے خاندان میں مدد کے مستحق ہوں یا جنھیں وہ خاندان کے باہر محتاج اعانت پاتا ہو یا رفاہ عام کے کاموں سے جس کی بھی وہ مدد کرنا چاہے " (تفہیم القرآن صفحہ ۱۴۱ ج ۱)

یہ بھی انکار نسخ کی ایک مثال ہے

صفحات گذشتہ میں " مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ " کے تحت مسئلہ نسخ سے متعلق بہت تفصیل سے بحث

کی جاچکی ہے جس میں یہ پہلو بھی زیرِ تبصرہ آچکا ہے کہ علامہ مودودی مسئلہ نسخ میں جمہور علماء مفسرین سے کچھ علیحدہ ہی مسلک رکھتے ہیں بلکہ اس مسئلہ میں وہ جمہور علماء کی بہ نسبت ابومسلم اصفہانی کے زیادہ قریب نظر آتے ہیں ۔

اس موقع پر آیت بالا کے تشریحی حاشیہ میں موصوف نے جو کچھ فرمایا ہے اس سے بھی اندازہ کچھ ایسا ہی ہوتا ہے کہ علامہ عام مفسرین کی اس تحقیق سے متفق نہیں ہیں کہ یہ آیتِ وصیت بعض دوسری آیات (آیتِ میراث) اور روایاتِ متواترہ و مشہورہ سے منسوخ ہوچکی ہے ۔ چنانچہ مفسر شہیر حافظ ابن کثیر اس آیتِ وصیت کے تحت فرماتے ہیں :

(الف) اشتملت هذه الاية الكريمة على الامر بالوصية للوالدين والاقربين وقد كان ذالك واجبا على اصح القولين قبل نزول آية المواريث فلما نزلت آية الفرائض نسخت هذه وصارت المواريث المقدرة فريضة من الله ياخذها اهلوها حتما من غير وصية ولا تحمل منة الموصي" (ابن کثیر ص۳۹۶ ج۱)

یہ آیت کریمہ والدین و اقربین کے حق میں وصیت کے حکم پر مشتمل ہے اور یہ وصیت صحیح قول کی بنا پر آیت میراث کے نزول سے پہلے واجب تھی پھر آیت مواریث (آیت فرائض) نازل ہوئی تو یہ آیت منسوخ ہوگئی اور مقررہ میراثیں ہی اللہ تعالیٰ کا فریضہ قرار پاگیا جنھیں اہل میراث لازمی طور پر حاصل کرلیتے ہیں اب وصیت سے نہ وصیت کرنیوالے کی کوئی احسان مندی ہے" (ابن کثیر ص۳۹۶ ج۱)

(ب) وروی عن ابی عمر وابی موسیٰ وسعید بن المسیب والحسن ومجاهد وعطاء وسعید بن جبیر ومحمد بن سیرین وعکرمه وزید بن اسلم والربیع بن انس وقتادة والسدی ومقاتل بن حیان وطاؤس

حضرت عبداللہ بن عمر، ابو موسیٰ سعید بن مسیب اور حسن و مجاہد عطا و سعید بن جبیر، محمد بن سیرین عکرمہ و زید بن اسلم، ربیع بن انس و سدی، مقاتل بن حبان —— —— وطاؤس ......

"وابراهیم النخعی وشریح والضحاک والزهری ان هٰذه الآیة منسوخة نسختها آیة المیراث" (تفسیر ابن کثیر ص ۳۹۶ ج۱)

ابراہیم نخعی و شریح و ضحاک اور ..... زہری سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے جسے آیت میراث نے منسوخ کر دیا ہے" (ابن کثیر ص ۳۹۶ ج۱)

علامہ بغوی اپنی تفسیر معالم التنزیل میں آیت زیر بحث کے تحت فرماتے ہیں :-

(الف) كانت الوصية فريضة في ابتداء الاسلام للوالدين وَالْاَقْرَبِيْنَ عَلٰى مَنْ مَاتَ وَلَهٗ مَالٌ ثُمَّ نُسِخَتْ بِاٰيَةِ الْمِيْرَاثِ

ابتداء اسلام میں والدین اور اقربین کے لئے وصیت کرنا مرنیوالے پر فرض تھا جبکہ اس کے پاس مال ہو پھر یہ وصیت آیت میراث سے منسوخ ہو گئی۔

(ب) (چند سطروں کے بعد) فَذَهَبَ جَمَاعَةٌ اِلٰى اَنَّ وُجُوْبَهَا صَارَ مَنْسُوْخًا فِيْ حَقِّ الْاَقَارِبِ الَّذِيْنَ يَرِثُوْنَ وَبَقِيَ وُجُوْبُهَا فِيْ حق الذين لا يرثون وهو قول ابن عباس وطاؤس وقتادة والحسن وذهب الاكثرون الى ان الوجوب صار منسوخًا في حق الكافة"

(چند سطروں کے بعد) ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ وصیت کا وجوب ان اقارب کے حق میں منسوخ ہو چکا ہے جو میراث کے حصہ دار ہیں اور ان کے حق میں وجوب باقی ہے جنھیں میراث نہیں ملتی، یہ قول ابن عباس و طاؤس اور قتادہ و حسن کا ہے۔ اور اکثر حضرات اس طرف گئے ہیں کہ... وصیت کا وجوب جملہ اقارب کے حق میں منسوخ ہو چکا ہے" (معالم التنزیل برحاشیہ ابن کثیر ص ۳۹۷ ج۱)

تفسیر معالم التنزیل ص ۳۹۷ ج۱ برحاشیہ ابن کثیر

علامہ ابو السعود اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں :-

وكان هٰذا الحكم في بدء الاسلام ثم نسخ عند نزول آية المواريث بقوله عليه السلام ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه"

یہ حکم وصیت ابتداء اسلام میں تھا پھر آیت مواریث کے نزول کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے مطابق منسوخ ہو گیا کہ اللہ تعالےٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے۔

الا لا وصية لوارث فانه وان كان من اخبار الآحاد لكن الامة بالقبول انتظم فى سلك المتواتر فى صلاحية النسخ عند ائمتنا على ان التحقيق ان الناسخ حقيقة هى آية المواريث وانما الحديث مبين لجهة نسخها "

(ابوالسعود صـ ۲۶۱/ ج ۱ برحاشیہ تفسیر کبیر)

اب اچھی طرح سن لو کہ کسی وارث کے حق میں وصیت نہیں ہے اور یہ حدیث اگرچہ بظاہر خبر واحد ہے لیکن تمام امت نے اسے قبول کر لیا ہے اسلئے یہ خبر متواتر کے حکم میں ہو گئی ہے ہمارے آئمہ کے نزدیک یہ بھی منسوخ کرنیکی صلاحیت رکھتی ہے، علاوہ ازیں بات تو یہ ہے کہ حقیقۃً ناسخ تو آیت میراث ہی ہے یہ حدیث تو اسکے نسخ کو بیان کرنے کیلئے ہے"

(ابوالسعود صـ ۲۶۱/ ج ۱ برحاشیہ تفسیر کبیر)

قاضی ثناء اللہ صاحب تفسیر مظہری میں فرماتے ہیں :-

(الف) وبهذه الاية كانت الوصية الاقارب فريضة فى بدء الاسلام ثم نسخت الاية قالوا نسخت هذه الاية آية المواريث وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله قد اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث "

(تفسیر مظہری صـ ۱۸۶/ ج ۱)

اس آیت کی رو سے اقارب کے حق میں وصیت فرض تھی ابتداء اسلام میں پھر یہ آیت منسوخ کر دی گئی۔ علماء تفسیر نے فرمایا ہے کہ اس آیت کو آیت میراث نے اور اس حدیث نبوی نے منسوخ کیا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اسکا حق دیدیا ہے اب اچھی طرح سن لو کہ کسی وارث کے حق میں وصیت نہیں ہے"

(صـ ۱۸۶/ ج ۱ مظہری)

(ب) (چند سطر وں کے بعد) والتحقيق ان الاية منسوخة الحكم للاجماع على عدم جواز الوصية للوارث الا عند رضاء الورثة والاتفاق الائمة الاربعة وجمهور العلماء على عدم وجوب الوصية لغير الوارث من الاقارب " (صـ ۱۸۳/ ج ۱)

اور تحقیقی بات یہی ہے کہ اس آیت کا حکم اب منسوخ ہو چکا ہے کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ کسی وارث کیلئے دوسرے وارثوں کی اجازت و مرضی کے بغیر وصیت جائز نہیں ہے اور اسلئے بھی کہ ائمہ اربعہ اور جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اقارب میں سے غیر وارث کے حق میں اب وصیت کرنا واجب نہیں رہ گیا۔ (ایضاً)

کتب تفسیر کے یہ چند اقتباسات متفق اللفظ طور پر ثابت کر رہے ہیں کہ جمہور مفسرین کے نزدیک سورہ بقرہ کا یہ حکم وصیت ابتدائے اسلام میں واجب تھا جو بعد میں منسوخ ہو گیا دلیل نسخ بیان کرنے میں ان حضرات نے مختلف عنوانات سے اثبات مدعا کیا ہے۔ وہ اسکا ناسخ آیت میراث کو بھی قرار دیتے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا وصیۃ لوارث" کو بھی ناسخ کہتے ہیں اور بعض حضرات اجماع امت کو اس کا ناسخ فرماتے ہیں۔

اس قول جمہور کے علاوہ ایک دوسرا قول یہ بھی ہے کہ یہ حکم وصیت منسوخ نہیں ہوا ہے امام رازی کی تصریح کے مطابق یہ قول ابو مسلم اصفہانی کا ہے۔ جس نے نسخ قرآن سے متعلق اپنے مشہور نظریہ کے مطابق آیت وصیت میں بھی نسخ کا انکار ہے۔ ملاحظہ ہو تفسیر کبیر امام رازی فرماتے۔ (ترجمہ ملاحظہ ہو)

(الف) طبقہ علماء کے لوگ اس باب میں مختلف ہوئے ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں کہ یہ وصیت واجب تھی اور بعض کہتے ہیں مندوب تھی اور واجب کہنے والے باہم پھر مختلف ہوئے۔ بعض نے تو یہ کہا کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی اور بعض نے کہا کہ یہ منسوخ نہیں ہوئی۔ ابو مسلم اصفہانی نے یہ قول اختیار کیا ہے۔ (تفسیر کبیر ص ۱۰۹ ج ۲)

(ب) (چند سطروں کے بعد) اس آیت کو منسوخ کہنے والے دو قول میں تقسیم ہو گئے ہیں ——— کچھ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ آیت وارثین و غیر وارثین دونوں ہی کے حق میں منسوخ ہو گئی ہے۔ اکثر مفسرین اور معتبر فقہاء کا یہی قول ہے ——— اور کچھ کہتے ہیں کہ یہ آیت وارثین کے حق میں تو منسوخ ہے لیکن غیر وارثین کے حق میں باقی ہے۔ حضرات ابن عباس و حسن بصری، مسروق و طاؤس، ضحاک و مسلم بن یسار، علاء بن زیاد کا یہی مذہب ہے " (تفسیر کبیر ص ۱۰۹ ج ۲)

یہ بات علامہ قمی نیشاپوری اپنی تفسیر غرائب القرآن میں یوں نقل فرماتے ہیں: —
(ترجمہ ملاحظہ ہو)

(الف) " وہ ائمہ جو اس وصیت کو واجب کہتے ہیں اس بارے میں مختلف ہوئے ہیں کہ یہ منسوخ

ہوگئی یا نہیں۔ چنانچہ ابومسلم نے اسکے غیر منسوخ ہونے ہی کو اختیار کیا ہے۔" (غرائب القرآن ص۱۳۴ ج۲)

(ب) (چند سطروں کے بعد) اکثر مفسرین اور فقہائے معتبرین اس بات کے قائل ہیں کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے، آیت مواریث سے منسوخ ہوئی ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "لا وصیۃ لوارث" سے منسوخ ہوئی ہے۔" (ایضاً)

(ج) (چند سطروں کے بعد) امت کے ائمہ میں سے بعض حضرات وہ بھی ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ وارثین کے حق میں منسوخ اور غیر وارثین کے حق میں باقی ہے۔ یہ مذہب حضرات ابن عباس و حسن بصری اور مسروق، طاؤس و ضحاک، مسلم بن یسار اور علاء بن زیاد کا ہے۔ (ایضاً)

ان اقتباسات کی روشنی میں زیر بحث مسئلہ سے متعلق تین مسلک متعین ہو جاتے ہیں، ایک تو مسلک جمہور اور وہ یہ ہے کہ یہ حکم وصیت اب مطلقاً واجب نہیں رہا نہ وارث کے حق میں باقی ہے نہ غیر وارث کے حق میں باقی ہے، دوسرا مسلک وہ ہے جو حضرات مسروق و علاء بن زیاد کا مذہب بتایا گیا ہے کہ حکم وصیت کا وجوب ان لوگوں کے حق میں تو منسوخ ہو چکا ہے جنکے حصے آیت میراث میں مقرر کئے جا چکے ہیں، باقی وہ رشتے دار جنکے حصے آیت میراث میں مقرر نہیں کئے گئے ہیں انکے حق میں حکم وصیت اب بھی باقی ہے منسوخ نہیں ہوا ہے۔

ان دو مشہور مسلکوں کے علاوہ ایک تیسرا مسلک ابومسلم اصفہانی کا ہے جسکے نزدیک یہ حکم وصیت اب بھی مطلقاً واجب ہے، منسوخ نہیں ہے کیونکہ ابومسلم آیات قرآنی میں نسخ کا وقوع سرے سے مانتا ہی نہیں ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل سے گذر چکا ہے۔

اوپر کے اقتباسات میں دوسرے مسلک کی نسبت حضرات مسروق و علاء بن زیاد کے علاوہ حضرت عبداللہ بن عباس، حسن بصری و طاؤس اور ضحاک کی طرف بھی کی گئی ہے لیکن جیسا کہ اوپر تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے نقل کر چکے ہیں، حضرات حسن بصری اور ضحاک سے اس قول کے خلاف دوسرا قول مسلک جمہور کے موافق بھی منقول ہے بلکہ خود حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی ایک مستند روایت حافظ ابن کثیر نے مستدرک حاکم کے حوالے سے نقل کی ہے حاکم نے اسکی تصحیح کرتے ہوئے اسے علی شرط الشیخین تسلیم کیا ہے۔ (ابن کثیر ص۲۹۶ ج۱)

حاصل تجزیہ: مندرجہ بالا تجزیہ کے بعد یہ حقیقت بے نقاب ہو جاتی ہے کہ روایاتِ حدیث و تصریحاتِ مفسرین کی روشنی میں صرف مسلکِ جمہور ہی قابلِ اعتماد و لائقِ اختیار ثابت ہوتا ہے بقیہ ہر دو مسلک جمہور مفسرین اور علمائے محققین کے نزدیک ضعیف و مرجوح اور غیر معتبر ہیں۔"

چنانچہ حضرت قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں (ترجمہ ملاحظہ ہو)

"اور امام زہری اور ابو بکر حنبلی اور بعض اہل ظاہر سے اہل قرابت وارثوں کے حق میں بھی وصیت کا وجوب منقول ہے۔ تو وہ لائق اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں جمہور کی مخالفت ہوتی ہے۔" (تفسیر مظہری صـ ۱۸۶ ج ۱)

اسی طرح حافظ ابن کثیر ابو مسلم اصفہانی کے قول کی سخافت پر اسی طرح حیرت و تعجب کا اظہار فرما رہے ہیں (ترجمہ عبارت یہ ہے)

(الف) ابو عبداللہ محمد بن عمر رازی پر حیرت و تعجب ہے کہ انہوں نے اپنی تفسیر کبیر میں ابو مسلم اصفہانی سے یہ بات نقل کر دی کہ یہ آیت وصیت منسوخ ہی نہیں ہے بلکہ آیت میراث سے اسکی تفسیر و توضیح ہو رہی ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ میراث کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ نے جو وصیت فرض کی ہے وہ یوصیکم اللہ سے واضح کر دی گئی ہے۔

(ب) (آگے چل کر فرماتے ہیں کہ) جو لوگ کہتے ہیں کہ یہ وصیت واجب ہے اور سیاق آیت سے بھی ظاہر بھی یہ ہے ان کے نزدیک تو یہ بات متعین ہے کہ یہ آیت وصیت میراث سے منسوخ کہی جائے جیسا کہ اکثر مفسرین اور فقہائے معتبرین نے فرمایا ہے کیونکہ والدین کیلئے اور قریبی رشتہ داروں کیلئے وصیت کا وجوب بالاجماع منسوخ ہو چکا ہے بلکہ اس کیلئے تو نہی وارد ہو چکی ہے جیسا کہ لا وصیۃ لوارث والی حدیث میں گذر چکا ہے۔ لہٰذا آیت میراث ایک مستقل حکم ہے (آیت وصیت کی تفسیر و توضیح نہیں ہے) جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جملہ اہل فروض و عصبات کیلئے واجب کیا گیا ہے۔ اور اس سے... آیت وصیت کا حکم کلیتہً منسوخ کر دیا گیا ہے۔" (ابن کثیر صـ ۲۹ ج ۱)

تفہیم القرآن کے مندرجات پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے!

علاوہ ازیں جو ارشادات صفحات گذشتہ میں ہم

تفہیم القرآن کے حاشیہ ۱۸۲ کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں، آیت زیر بحث سے متعلق مختلف گوشہائے بحث سامنے آجانے کے بعد اب ضروری ہے کہ ہم یہاں پر موصوف کے ارشادات کا تجزیہ پیش کر کے ناظرین کرام کو غور و فکر کی دعوت دیں۔

علامہ کے ارشادات ہم نے اپنے تبصرہ کی آسانی کیلئے شق الف اور شق با کے عنوان سے دو شقوں میں نقل کئے تھے، شق الف کے یہ آخری فقرے (جن پر خط کھینچ دیا گیا ہے) قابل ملاحظہ اور لائق غور ہیں:

"بعد میں جب تقسیم وراثت کیلئے اللہ تعالیٰ نے خود ایک ضابطہ بنا دیا، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام وصیت اور احکام میراث کی توضیح میں حسب ذیل قاعدے بیان فرمائے:۔"

اسی طرح شق با کے مندرجہ ذیل یہ فقرے بھی قابل غور اور لائق ملاحظہ ہیں:۔

"ان دو تشریحی ہدایات کے بعد اس آیت کا منشا یہ قرار پاتا ہے کہ آدمی اپنا کم از کم دو تہائی مال اس لئے چھوڑ دے کہ اسکے مرنے کے بعد وہ حسب قاعدہ اسکے وارثوں میں تقسیم ہو جائے اور زیادہ سے زیادہ ایک تہائی مال کی حد تک اسے اپنے ان غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں وصیت کرنی چاہیئے۔"

ان خط کشیدہ فقروں پر غور کرنے سے تو یہی نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ علامہ بھی اس آیت وصیت کو جمہور مفسرین کے برخلاف غیر منسوخ قرار دیتے ہوئے سورۂ نساء کی آیت میراث کو اسکی مزید تفسیر و توضیح قرار دے رہے ہیں جیسا کہ ابو مسلم اصفہانی کا قول تفسیر کبیر اور تفسیر غرائب القرآن کے حوالے سے... اوپر نقل کیا جا چکا ہے۔

شق با میں خط کشیدہ فقرے بھی یہی ثابت کر رہے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی توضیح ہدایات نقل فرمانے کے بعد آیت وصیت کے ذیل میں اللہ تعالیٰ کا منشا از سر نو متعین کرنے سے خود علامہ کا یہ منشائے دلی بے نقاب ہو جاتا ہے کہ وہ اس آیت کو منسوخ ماننے کیلئے تیار نہیں ہیں۔

اسی وجہ سے وہ مال متروکہ کے تہائی حصہ کی حد تک وصیت کرنے کی بھی تاکید فرما رہے ہیں کہ

"زیادہ سے زیادہ ایک تہائی مال کی حد تک اسے وصیت کرنی چاہیئے۔"

وصیت زیر بحث کے سلسلے میں مزید تاکید و اہتمام کا اسلوب علامہ نے سورۂ نساء کے..... حاشیہ نمبر ۲۰ کے تحت اختیار فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

نمبر وصیت کا ذکر قرض پر اسلئے مقدم کیا گیا ہے کہ قرض کا ہونا ہر مرنیوالے کیلئے ضروری نہیں ہے اور وصیت کرنا اسکے لئے ضروری ہے "۔ ـــــــــ (کچھ آگے چلکر ارشاد ہوتا ہے)

"اور یہ وصیت کا قاعدہ اسلئے مقرر کیا گیا ہے کہ قانونِ وراثت کی رُو سے جن عزیزان کو میراث میں سے حصہ نہیں پہنچتا ان میں سے جسکو یا جس جس آدمی کو مدد کا مستحق پاتا ہوں اسکے لئے اپنے ... اختیارِ تمیزی سے حصہ مقرر کردے "۔ (تفہیم القرآن ص۳۲۷ ج۱)

علامہ کے ان ارشادات میں "وصیت کرنی چاہئے" "وصیت کرنا اس کیلئے ضروری ہے" "وصیت کا قاعدہ اسلئے مقرر کیا گیا" وغیرہ فقرے صاف کہہ رہے ہیں کہ علامہ سورہ بقرہ کے اس حکم وصیت کو فی الحقیقت منسوخ ہی نہیں مانتے ہیں بلکہ اسے ضروری سمجھنے پر مصر ہیں۔ چنانچہ سورہ بقرہ کے اسی حاشیہ نمبر میں موصوف نے شوقِ اجتہاد و ذوقِ صحافت کے تحت مسلکِ جمہور پر طنز فرماتے ہوئے یوں بھی ارشاد فرمایا ہے:-

"بعد کے لوگوں نے وصیت کے اس حکم کو محض ایک سفارشی حکم قرار دیدیا ہے یہاں تک کہ بالعموم وصیت کا طریقہ منسوخ ہی ہوکر رہ گیا۔ لیکن قرآن مجید میں اسے ایک حق قرار دیا گیا ہے جو خدا کیطرف سے متوفی لوگوں پر عائد ہوتا ہے "۔ (تفہیم القرآن ص۱۴۱ ج۱)

(قارئین کرام ... اس سلسلہ میں خود دیکھیں [illegible])

علامہ مودودی صاحب کے تبحر و ہمہ دانی کی جو شہرت ہے اسکے پیشِ نظر ہمیں موصوف سے یہی حسنِ ظن ہے کہ وہ ضرور اس حقیقت سے باخبر ہونگے کہ آیت زیر بحث (کتب علیکم ...... ان ترک خیرًا الوصیۃ) کے ذریعہ جو وصیت ضروری قرار دی گئی تھی، اسکے حکم کو منسوخ کرنیکا اعلان تو خود حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ تفصیلی حدیث اوپر گذر چکی ہے جسکا آخری ٹکڑا "لا وصیۃ لوارث" تواتر معنوی درجہ کے بالکل قریب تک پہنچ سکتا ہے، اسلئے علامہ نے جن حضرات کو "بعد کے لوگوں" کے عنوان سے یاد فرمایا ان میں سرفہرست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس نظر آتی ہے۔

پھر تفسیر ابن کثیر وغیرہ کے حوالے سے جن حضرات صحابہؓ و تابعین رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ یہ حضرات آیت وصیت کو آیت میراث اور حدیث "لا وصیۃ لوارث" کی وجہ سے منسوخ قرار دیتے ہیں۔ ایسے

سارے ہی حضرات "بعد کے لوگوں" کا مصداق قرار پاتے ہیں ۔

تفسیر طبری پر بھی ایک نظر ڈال لیجئے

صفحاتِ گذشتہ میں اجمالی طور پر جن حضرات صحابہ و تابعین کے مسلک کا ذکر آچکا ہے، تفسیر طبری میں ان سب سے متعلق تفصیلی روایات بھی ذکر کی گئی ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے :۔

علامہ ابن جریر طبری فرماتے ہیں :۔ (اختصار کے پیش نظر ہم یہاں صرف ترجمہ پر اکتفاء کر رہے ہیں)

"ایک دوسرا طبقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ وصیت کلیۃً منسوخ فرما دی اور فرائض و میراث فرض فرما دی لہٰذا اب کسی کے ذمہ بھی کسی کیلئے وصیت واجب نہیں رہ گئی نہ قریب کیلئے نہ بعید کیلئے۔ اسکی تائید کیلئے علامہ طبری نے مندرجہ ذیل روایات بھی نقل کی ہیں :۔

(۱) حضرت ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے روایت فرماتے ہیں کہ وہ لوگوں کے سامنے خطبہ دینے کھڑے ہوئے تو سورہ بقرہ پڑھی کہ اس میں سے کچھ بیان فرمائیں جب اس آیت پر پہنچے (اِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّة) تو فرمایا یہ آیت منسوخ کر دی گئی ۔"

(اوپر ہم یہ وضاحت بھی نقل کر چکے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کو حاکم نے مستدرک میں نقل کیا ہے اور اسے علیٰ شرط الشیخین فرمایا ہے ۔)

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا کہ آیت "ان ترک خیرًا الوصیۃ" کو آیت میراث نے منسوخ کر دیا ہے ۔

(۳) حضرات عکرمہ و حسن بصری رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے بھی اس آیت کیلئے فرمایا کہ یہ وصیت ہی چلتی رہی یہاں تک کہ آیت میراث نے اسے منسوخ کر دیا ۔

(۴) حضرت قتادہ حضرت شریح سے اس آیت کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا کہ آدمی اپنے کل مال کے متعلق وصیت ہی کیا کرتا تھا یہاں تک کہ آیت میراث نازل ہوگئی ۔ (تو یہ طریقہ ختم ہو گیا)

(۵) حضرت قتادہ نے خود بھی یہی فرمایا کہ سورہ نساء کی آیت میراث نے سورہ بقرہ کی اس آیت کو منسوخ کر دیا جو وصیت کے بارے میں تھی ۔

(۶) حضرت مجاہد اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد "ان ترک خیرًا الوصیۃ" کے بارے میں کہتے ہیں کہ پہلے میراث

تو صرف بیٹے ہی کو ملتی تھی اور والدین و اقرباء کیلئے وصیت تھی جو منسوخ ہوگئی اسے سورہ نساء کی آیت میراث نے منسوخ کر دیا۔

(۷) حضرت نافع حضرت عبداللہ بن عمر کا یہ عمل نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنے ترکے سے متعلق وصیت نہیں فرمائی اور یہ فرمایا کہ مجھے اپنے مال کے متعلق یہ تو کچھ علم ہے کہ مجھے اپنی زندگی میں اسکی کتنی ضرورت ہوگی اور میں کیا کیا کرونگا باقی رہی میری قیام گاہ تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ اس میں میری اولاد کے ساتھ کوئی اور بھی شریک ہو۔

(۸) حضرت ابراہیم (نخعی) سے مروی ہے کہ انکے سامنے یہ تذکرہ کیا گیا کہ حضرت زبیر و حضرت طلحہ وصیت بارے میں شدت اختیار فرماتے ہیں تو انھوں نے فرمایا کہ اگر وہ ایسا نہ کرتے تو انکا کوئی نقصان تو نہ ہوتا (طریقے دونوں ہی صحیح ہیں) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس دنیا سے تشریف لے گئے اور آپ نے مطلق وصیت فرمائی اور حضرت ابوبکر صدیق نے وصیت فرمائی ہے جو چاہو کرو ٹھیک ہی ہے۔ (ابن جریر طبری ج ۲ ص ۶۹)

حضرت ابراہیم نخعی کے متعلق اوپر تفسیر ابن کثیر کے حوالے سے ہم نقل کر آئے ہیں کہ وہ بھی آیت وصیت کو آیت میراث سے منسوخ ہی قرار دیتے ہیں۔

علامہ کے ارشاد کے مطابق یہ تمام ہی حضرات "بعد کے لوگوں" کی صف میں آجاتے ہیں جنھوں نے اللہ تعالیٰ کے مقرر کیے ہوئے فریضہ وحق کو محض ایک سفارشی حکم قرار دیدیا ہے۔ اور نعوذ باللہ منہا انھیں حضرات کی غفلت ولاپرواہی سے وصیت کا یہ طریقہ منسوخ ہو کر رہ گیا ہے۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

ایک ضروری وضاحت پر اس بحث کا خاتمہ ہوتا ہے

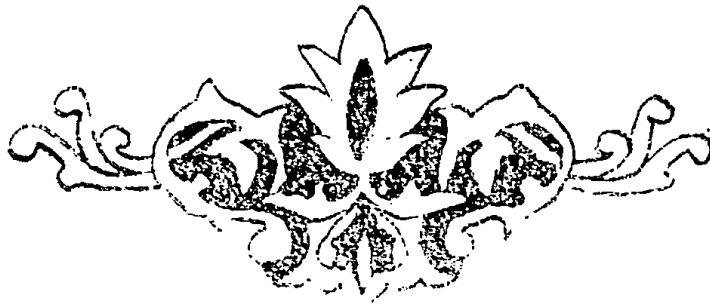
تفہیم القرآن کے ایسے ہی مضمرات کو اجاگر کرنا ہی راقم السطور کا خاص مطمح نظر ہے اس لئے جہاں جہاں علامہ نے اپنی فنکاری فرمائی ہوگی احقر کی کوشش یہی ہوگی کہ ایسے مقامات کا آپریشن ذرا گہرا کر دیا جائے کہ ہر ناظر کھلی آنکھوں دیکھ لے کہ علامہ کی یہ تفسیر و تفہیم جو انکے معتقدین و محبین کے نزدیک زبان اردو میں معلی میں شاید قرآن ہی کا درجہ رکھتی ہے اور جسے دورِ حاضر کے بعض اکابر بھی اپنے حسن ظن کی بنا پر نہایت ہی معصوم ذہنے سے

تفسیر سمجھ بیٹھے ہیں، علامہ نے اس میں کہاں کہاں اور کس کس انداز میں یہ درپردہ کوشش فرمائی ہے کہ ان کی تفہیم کا ناظر سلف سے بیزار و بے اعتماد ہو کر ناخلف بن جائے۔

راقم السطور مسئلہ وصیت اور اسکی جملہ تفصیلات کو یہاں بیان کرنا نہیں چاہتا مختصراً صرف اتنی ہی وضاحت کافی ہے کہ

(الف) آیت میراث نازل ہونے سے پہلے والدین و اقرباء کیلئے جو وصیت سورہ بقرہ کی آیت سے فرض کی گئی تھی اکثر صحابہ و تابعین اور جمہور علماء کے نزدیک اسکی فرضیت منسوخ ہو گئی ہے۔

(ب) مرنے والے کے لئے اتنی بات اب بھی مستحب و پسندیدہ ہے کہ اگر وہ ضرورت سمجھتا ہے تو اپنے غیر وارث رشتہ داروں کے لئے یا اور جس کسی کے لئے وہ مناسب سمجھے ایک تہائی مال سے وصیت کر سکتا ہے۔ اس وصیت کی اجازت بلکہ استحباب اب بھی باقی ہے اور نہ صرف باقی بلکہ رائج و مروج ہے ——————

—— امت کے اہل خیر اب بھی اس پر عمل درآمد رکھتے ہیں۔ لیکن جہاں تک آیت زیر بحث کا تعلق ہے وہ بہر حال منسوخ ہے جس کا نسخ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سمجھا اور خود اس پر عمل بھی کیا، حضرات صحابہؓ و تابعین نے بھی اسے سمجھا اور معمول بہ بنایا، یہ حضرات نہ تو "بعد کے لوگ ہیں" نہ ان کا طرز عمل ان کے ذاتی شوق اجتہاد پر مبنی ہے کہ اس پر "سفارشی حکم" قرار دینے کا طنز روا رکھا جائے۔

(۷) (حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو سورہ بقرہ رکوع ۲۳ دوسرا پارہ رکوع ۷ تفہیم القرآن ص ۱۴۵ / ۱۷۰)
آیت :- أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ - الآیۃ)
آیت کی ترجمانی و تفہیم ملاحظہ ہو :-

ترجمانی تمہارے لئے روزوں کے زمانے میں راتوں کو اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے۔ وہ تمہارے لئے لباس ہیں اور تم ان کے لئے۔ اللہ کو معلوم ہو گیا کہ تم لوگ چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے مگر اس نے تمہارا قصور معاف کر دیا اور تم سے درگذر فرما دیا، اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لئے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو۔ ۱۹۱ نیز راتوں کو کھاؤ پیو ۱۹۲ یہاں تک کہ تم کو سیاہی شب کی دھاری سپیدۂ صبح کی دھاری سے نمایاں نظر آجائے۔ ۱۹۳ تب یہ سب کام چھوڑ کر رات تک اپنا روزہ پورا کرو ۱۹۴ (ص ۱۴۶ / ۱۷۰)

حواشی تفہیم (۱) حاشیہ ۱۹۱ :- ابتدا میں اگرچہ اس قسم کا کوئی صاف حکم موجود نہ تھا کہ رمضان کی راتوں میں کوئی شخص اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرے لیکن لوگ اپنی جگہ یہی سمجھتے تھے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے، پھر اس کے ناجائز یا مکروہ ہونے کا خیال دل میں لئے ہوئے بسا اوقات اپنی بیویوں کے پاس چلے جاتے تھے یہ گویا اپنے ضمیر کے ساتھ خیانت کا ارتکاب تھا اور اس سے اندیشہ تھا کہ ایک مجرمانہ اور گناہگارانہ ذہنیت ان کے اندر پرورش پاتی رہے گی اس لئے اللہ تعالیٰ نے پہلے اس خیانت پر تنبیہ فرمائی اور پھر ارشاد فرمایا کہ یہ فعل تمہارے لئے جائز ہے لہذا اب اسے برا سمجھتے ہوئے نہ کرو بلکہ اللہ کی اجازت سے فائدہ اٹھاتے ہوئے قلب و ضمیر کی پوری طہارت کے ساتھ کرو " (تفہیم القرآن ص ۱۴۵ / ۱۷۰)

(۲) حاشیہ ۱۹۲ :- اس بارے میں بھی لوگ ابتداءً غلط فہمی میں تھے کسی کا خیال تھا کہ عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد سے کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے اور کوئی یہ سمجھتا تھا کہ جب تک آدمی جاگ رہا ہو کھا پی سکتا ہے۔ جہاں سو گیا پھر دوبارہ اٹھ کر وہ کچھ

نہیں کھا سکتا، یہ احکام لوگوں نے خود اپنے ذہن میں سمجھ رکھے تھے اور اس کی وجہ سے بسا اوقات بڑی تکلیفیں اٹھاتے تھے اس آیت میں انہی غلط فہمیوں کو دفع کیا گیا ہے۔ اس میں روزے کی حد طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک مقرر کر دی گئی اور غروب آفتاب سے طلوع فجر تک رات بھر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کے لئے آزادی دی گئی۔ اس کے ساتھ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کا قاعدہ مقرر فرما دیا تاکہ طلوع فجر سے عین پہلے آدمی اچھی طرح کھا پی لے۔"

(تفہیم القرآن ص ۱۴۵/۱۷۰)

حاشیہ ۱۹۴ رات تک روزہ پورا کرنے سے مراد یہ ہے کہ جہاں رات کی سرحد شروع ہوتی ہے وہیں تمہارے روزے کی سرحد ختم ہو جائے اور ظاہر ہے کہ رات کی سرحد غروب آفتاب سے شروع ہوتی ہے لہذا غروب آفتاب ہی کے ساتھ افطار کر لینا چاہئے۔ سحر اور افطار کی صحیح علامت یہ ہے کہ جب رات کے آخری حصے میں افق کی مشرقی کنارے پر سپیدۂ صبح کی باریک سی دھاری نمودار ہو کر اوپر بڑھنے لگے تو سحری کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اور جب دن کے آخری حصے میں مشرق کی جانب سے رات کی سیاہی بلند ہوتی نظر آئے تو افطار کا وقت ہو جاتا ہے۔

آج کل لوگ سحری اور افطار دونوں کے معاملے میں شدت احتیاط کی بناء پر کچھ بے جا تشدد برتنے لگے ہیں مگر شریعت نے ان دونوں اوقات کی کوئی ایسی حد بندی نہیں کی ہے جس سے چند سیکنڈ یا چند منٹ ادھر ادھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہو۔ سحر میں سیاہی شب سے سپیدۂ سحر کا نمودار ہونا اچھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے اور ایک شخص کے لئے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت اس کی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے۔

حدیث میں آتا ہے کہ " حضورؐ نے فرمایا اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا پی لے" اسی طرح افطار کے وقت بھی غروب آفتاب کے بعد خواہ مخواہ دن کی روشنی ختم ہونے کا انتظار کرتے رہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سورج ڈوبتے ہی بلالؓ کو آواز دیتے لاؤ ہمارا شربت! بلال عرض کرتے یا رسول اللہ ابھی تو دن چمک رہا ہے۔ آپؐ فرماتے کہ جب رات کی سیاہی مشرق سے اُٹھنے لگے تو روزے کا وقت ختم ہوجاتا ہے" (تفہیم القرآن ص ۱۴۶/۱۷)

یہ تفہیم ہے یا تجہیل و تضلیل

مندرجۂ بالا ایک آیت سے متعلق تفہیم القرآن سے تین حاشیے اوپر نقل ہوئے ہیں، اب ہم نمبر وار موصوف کی ہر "تفہیم" کو حضرات مفسرین کی تصریحات و تحقیقات کی روشنی میں سمجھانا چاہتے ہیں۔

(۱) علامہ نے حاشیہ ۱۹۱ میں آیت زیر بحث کی تفہیم جس طرح فرمانی چاہی ہے اس کا بھی اصل منشا ابو مسلم اصفہانی کی تقلید میں نسخ کا انکار ہی ہے کیونکہ جمہور مفسرین نے اس آیت کو ناسخ ہی مانا ہے جیسا کہ ہم آئندہ تفصیل کے ساتھ نقل کریں گے۔ ہاں ابو مسلم اصفہانی اپنے انکار نسخ کے مسلک کی وجہ سے اس آیت کی یہی تفسیر کرتا ہے جسے علامہ مودودی نے اختیار کیا ہے — اور علامہ شاید اپنی نجات کے لیے اسی صورت کو زیادہ بہتر سمجھتے ہیں کہ وہ جہاں تک ممکن ہو شاہراہ امت سے ہٹ کر اور حلقۂ جمہور سے کٹ کر کسی معتزلی ہی وغیرہ کی تقلید اختیار کرکے اپنے اجتہاد و تحقیق کی دوکان چمکالیں۔ اور شاید اپنا بھرم باقی رکھنے کے لیے وہ ایسے مواقع میں حضرات مفسرین کے کسی اختلاف کا ادنیٰ اشارہ

بھی نہیں کرنا چاہتے کہ ان کا سادہ لوح و با وفا ناظران کی تفہیم کو جمہور مفسرین کی ترجمانی سمجھتا رہے۔

چنانچہ حاشیہ زیر بحث میں بھی موصوف نے کیسی جسارت آمیز یہ تحقیق انیق سپرد قلم فرما دی کہ "ابتداء میں اگرچہ اس قسم کا کوئی صاف حکم موجود نہ تھا کہ رمضان کی راتوں میں کوئی شخص اپنی بیوی سے مباشرت نہ کرے لیکن لوگ اپنی جگہ یہی سمجھتے تھے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے" — اور لطف یہ ہے کہ وہ اپنے اس عجیب و غریب انکشاف کے ثبوت میں کسی تفسیر و مفسّر کا نام تک لینا بھی ضروری نہیں سمجھتے، اس کی وجہ شاید یہی ہوگی جس کی طرف موصوف اپنے تفسیری دیباچہ کی ابتداء ہی میں یوں اشارہ کر آئے ہیں:۔

"میں جن لوگوں کی خدمت کرنا چاہتا ہوں وہ اوسط درجے کے تعلیم یافتہ لوگ ہیں جو عربی سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں اور علوم قرآن کے وسیع ذخیرہ سے استفادہ کرنا جن کے لئے ممکن نہیں ہے۔ انہی ضروریات کو میں نے پیش نظر رکھا ہے اس وجہ سے بہت سے ان تفسیری مباحث کو میں نے سرے سے ہاتھ ہی نہیں لگایا جو علم تفسیر میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں مگر اس طبقے کیلئے غیر ضروری ہیں"۔ (دیباچۂ تفہیم ص۱۰)

علامہ نے اس موقع پر ان تفسیری مباحث کی صراحت قصداً نظر انداز فرما دی ہے کہ آخر وہ کون سے تفسیری مباحث ہیں جو علم تفسیر میں تو بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن ان کے مقلدین و محبّین کے لئے غیر ضروری ہیں — یہ اجمال و ابہام بھی موصوف کی صحافت کا ایک خاص فن ہے۔ موصوف اگر اس جگہ ان مباحث کی صراحت فرما دیتے تو وہ اخلاقی و علمی طور پر مجبور ہو جاتے کہ پوری تفسیر میں کہیں بھی ان تفسیری مباحث کو ہاتھ نہ لگائیں۔ لیکن اس اجمال و ابہام

کی صورت ہیں، وہ پوری طرح آزاد ہیں کہ جہاں چاہیں کسی ضروری مضمون کو نظر انداز فرمادیں کہ یہ مضمون ہمارے مخاطبین و محبین کی ضرورت سے زائد ہے اور جہاں چاہیں کسی انتہائی غیر ضروری بحث پر بسیر حاصل کلام بھی فرماڈالیں اور وجہ دریافت کرنے پر ارشاد فرمادیا جائے کہ یہ مضمون تو ہمارے مخاطبین کیلئے بیحد ضروری تھا۔ مثلاً علامہ موصوف نے تفہیم القرآن ہی میں معوذتین (سورۂ فلق وناس) کی تفسیر میں خدا جانے کس تفسیری نکتہ کو حل فرمانے کے لیئے یہ بحث بھی ضروری سمجھی ہے کہ یہ معوذتین قرآن مجید کا جزو ہیں یا نہیں ؟

ہمارے علم میں اب تک یہ بات نہیں آسکی ہے کہ علامہ موصوف کے وفاکیش مقلدین میں سے کسی نے بھی ان سے یہ دریافت کرنے کی ضرورت محسوس کی ہے کہ آخر اس خالص علمی اور بالکل غیر ضروری بحث کو تفہیم القرآن جیسی عوامی کتاب میں لانے سے کیا فائدہ متوقع ہے ؟ قرآن فہمی کا کون سا نکتہ اس غیر ضروری بحث کے ذریعہ حل فرمایا گیا ہے !

مختصر یہ کہ علامہ کی صحافت و انشاء اپنے دامن میں کیسے کیسے "داؤپیچ" چھپائے ہوئے اس کا اندازہ آسانی سے نہیں ہو پاتا اس لیئے نہیں کہا جا سکتا کہ وہ کون سے تفسیری مباحث ہیں جنھیں علامہ اپنے مخاطبین کے لیئے غیر ضروری اور خود اپنے لیئے غیر مفید خیال کرتے ہوئے ہاتھ ہی لگانا نہیں چاہتے۔

راقم السطور جہاں تک غور کر سکا ہے اندازہ یہ ہوا ہے کہ عام تفسیری مباحث میں سے دو مباحث خاص طور پر شاید انھیں ایسے نظر آئے ہیں جو بیک وقت ایک طرف ان کے ناظرین کیلئے غیر ضروری اور دوسری طرف خود ان کیلئے غیر مفید بھی ہیں۔ ایک مبحث تو آیات کے شان نزول کا ہے جسے علامہ نے یکسر نظر انداز فرمانا چاہا ہے، اور دوسرا مبحث نسخ آیات کا ہے۔ حالانکہ یہ دونوں ہی مباحث ایسے

ضروری ہیں جن کے بغیر قرآن فہمی کا دعویٰ قابلِ قبول ہی نہیں ہے۔ چنانچہ مفسر قرطبی اپنی تفسیر میں ناقل ہیں کہ

"حضرت علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ ایک روز مسجد میں داخل ہوئے دیکھا کوئی صاحب وعظ فرما رہے ہیں اور اثنائے وعظ لوگوں کو عذاب دوزخ سے ڈرا دھمکا بھی رہے ہیں، آپ نے دریافت فرمایا آپ کی تعریف؟ لوگوں نے بتایا کہ ایک واعظ صاحب ہیں جو وعظ فرما رہے ہیں، آپ نے فرمایا کہ یہ وعظ نہیں فرما رہے ہیں بلکہ یہ خود نمائی و خود ستائی کر رہے ہیں کہ فلاں بن فلاں ہوں آپ لوگ مجھے پہچان لیں۔ چنانچہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ان کے پاس کسی کو بھیج کر یہ دریافت فرمایا کہ تمہیں ناسخ و منسوخ کی بھی پہچان ہے؟ واعظ صاحب نے جواب دیا نہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر اس مسجد سے باہر تشریف لے جائیں یہاں وعظ نہ فرمائیں۔ (قرطبی ص ۶۲/۲)

یہ حاشیہ بھی انکار نسخ پر مبنی ہے

تفہیم القرآن کا منقولہ بالا حاشیہ ۱۹۱ بھی علامہ کی اسی نظریہ پر مبنی ہے کہ قرآن مجید میں نسخ واقع ہی نہیں ہوا ہے جیسا کہ ابو مسلم اصفہانی کا مسلک ہے اور گذشتہ صفحات میں تفصیل سے زیر بحث بھی آچکا ہے۔

علامہ کے زیر تبصرہ حاشیہ پر کچھ بحث و نظر سے پہلے ہم یہ مناسب سمجھتے ہیں کہ اپنے ناظرین کے سامنے دوسرے عام مفسرین کرام کی تفسیرات سے کچھ ضروری اقتباسات بھی پیش کر دیں کہ اسطرح تقابلی مطالعہ کے بعد انھیں ہمارا تبصرہ سمجھنا آسان ہو جائیگا۔

آیت زیر بحث "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَائِکُمْ الآیۃ" تفسیر میں دوسرے حضرات مفسرین کی تفسیریں ملاحظہ ہوں:-

(۱) تفسیر غرائب القرآن میں ہے:-

جمہور المفسرین علی انہا ناسخۃ جمہور مفسرین تو اس فیصلہ پر ہیں کہ یہ آیت اس طرز عمل

لما علیه الناس فی اول الاسلام، روی
عن ابن عباس انه لما نزلت کتب
علیکم الصیام کما کتب علی الذین من
قبلکم کانوا اذا صلوا العشاء حرم علیهم
الطعام والشراب وصاموا الی القابلة
فاختان الرجل فجامع امرأته وقد
صلی العشاء ولم یفطر فاراد الله ان یجعل
ذالک تیسیرا لمن بقی ورخصة ومنفعة
وعن البراء قال کان اصحاب
محمد صلی الله علیه وسلم اذا کان
الرجل صائما فحضر الافطار فنام
قبل ان یفطر لم یاکل لیلته ویومه
حتی یمسی وقال ان قیس بن صرمة
الانصاری او صرمة بن قیس
او قیس بن عمرو علی اختلاف الروایات
کان صائما فلما حضر الافطار اتی
امرأته فقال اعندک طعام قالت
لا ولکن انطلق فاطلب لک وکان
یعمل یومه فغلبته عینه فجاءت
امرأته فلما رأته قالت خیبة
لک فلما انتصف النهار غشی علیه
فذکر ذالک للنبی صلی الله علیه وسلم
فنزلت احل لکم ....

کیلئے ناسخ ہے جبکہ ابتداء اسلام میں لوگ عمل پیرا تھے چنانچہ
حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب کتب علیکم الصیام
والی آیت نازل ہوئی تو لوگ اسکے مطابق جب نماز عشاء
پڑھ لیتے تو ان پر کھانا پینا (وغیرہ) حرام ہو جاتا۔ اور پھر
وہ لوگ آنیوالی رات تک کیلئے روزہ دار بنجاتے تو کسی صاحب نے
چھپ کر اسکی خلاف ورزی کی اور اپنی بیوی کے پاس چلے گئے
حالانکہ وہ نماز پڑھ چکے تھے اور انھوں نے اسکے باوجود
روزہ بھی نہ توڑا تو اللہ تعالی نے چاہا کہ اس صورتحال میں
ان کے ساتھ ساتھ دوسرے لوگوں کیلئے آسانی و رخصت اور
فائدہ کی شکل فرمادیں اور حضرت براء سے مروی ہے کہ اصحاب
النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل تھا کہ اگر کوئی شخص روزہ دار ہوتا
اور افطار کا وقت آجاتا اور وہ بغیر افطار کئے سو جاتا تو پھر وہ
ساری رات اور سارے دن کچھ نہ کھاتا تھا یہاں تک کہ شام ہو جائے
(اور روزہ افطار کرنیکا وقت ہو جائے) اور کہا کہ قیس بن صرمۃ
انصاری (یا صرمہ بن قیس یا قیس بن عمر جیسا کہ روایات ہی میں اختلاف ہے)
روزے سے تھے یہاں تک کہ جب افطار کا وقت ہوا وہ اپنی بیوی
کے پاس آئے اور پوچھا کیا تمہارے پاس کچھ کھانا ہے؟ انھوں
نے کہا کہ نہیں لیکن میں جاتی ہوں اور کہیں سے کچھ تمہارے
لئے لاتی ہوں اور وہ بیچارے دن بھر محنت مزدوری کرتے رہے
تھے تھکن کی وجہ سے آنکھ لگ گئی اب جو بیوی آئی اور اس نے
انھیں سوتے دیکھا تو بولی ہائے افسوس تمہارے حال پر (بغیر کھائے سو گئے
اب کھانا جائز بھی نہ رہ گیا روزہ پر روزہ رکھنا پڑ گیا) دوسرے دن
جب دوپہر ہوئی تو وہ کمزوری سے بیہوش ہو گئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نفرحوا فرحًا شديدًا ۔ وابومسلم خالف الجمهور بناء علی مذهبه من انه لم یقطع فی القرآن نسخ ۔ (غرائب القرآن ص۱۷۳ ج۲)

سے اسکا ذکر کیا گیا تو یہ آیت احل لکم لیلۃ الصیام الرفث نازل ہوئی تو سب صحابہ بہت خوش ہوئے ۔ اور ابو مسلم نے جمہور کی مخالفت کی ہے اپنے اس مذہب کی بنا پر کہ قرآن مجید میں کوئی نسخ واقع ہی نہیں ہوا ہے ۔ (غرائب القرآن ص۱۷۳ ج۲)

(۲) تفسیر کبیر میں ہے :۔

"ذهب جمهور المفسرین الی ان فی اول شریعة محمد صلی الله علیه وسلم کان الصائم اذا افطر حل له الاکل والشرب والوقاع بشرط ان لا ینام ولا یصلی العشاء الاخیرة فاذا فعل احدهما حرم علیه هذه الاشیاء ثم ان الله تعالی نسخ ذالك بهذه الآیة ۔ وقال ابومسلم الاصفهانی هذه الحرمة ماکانت ثابتة فی شرعنا البتة بل کانت ثابتة فی شرع النصاری والله تعالی نسخ بهذه الآیة ماکان ثابتا فی شرعهم وجری فیه علی مذهبه من انه لم یقع فی شرعنا نسخ البتة" (تفسیر کبیر ص۱۳۲ ج۲)

جمہور مفسرین اسی بات کی طرف گئے ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں پہلے یہی حکم تھا کہ روزہ دار جب افطار کر لیتا تو اسوقت تو اسکے لئے کھانا پینا اور مباشرت حلال ہو جاتی مگر اس شرط پر کہ روزہ دار جب تک نہ تو سوئے اور نہ عشاء کی نماز پڑھے ۔ چنانچہ جو شخص ان میں سے کوئی ایک کام بھی کر لیتا اسکے لئے یہ تینوں باتیں حرام ہو جاتیں ۔ پھر اللہ تعالی نے اس آیت کے ذریعہ اس حکم کو منسوخ فرما دیا ۔ اور ابو مسلم اصفہانی نے کہا کہ یہ حرمت ہماری شریعت میں ثابت نہیں تھی بلکہ نصاری کی شریعت میں تھی اور اللہ تعالے نے اس آیت کے ذریعہ اس حرمت کو منسوخ کیا ہے جو حرمت شریعت نصاری میں تھی ۔ اور ابو مسلم اس مسئلہ میں بھی اپنے اسی مسلک پر چلا ہے کہ ہماری شریعت میں نسخ ہرگز ہوا ہی نہیں ہے ۔

(تفسیر کبیر ص۱۳۲ ج۲)

(۳) تفسیر ابن کثیر میں ہے :۔

"هذه رخصة من الله تعالى للمسلمين ورفع لما كان عليه الامر في ابتداء الاسلام فانه كان اذا افطر احدهم انما يحل له الاكل والشرب والجماع الى صلوٰة العشاء او ينام قبل ذالك فمتى نام او صلى العشاء وحرم عليه الطعام والشرب والجماع الى الليلة القابلة فوجدوا من ذالك مشقة ۔ (فبعد ذكر الروايات المتعلقة قال) احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم" (ابن کثیر ص ۱/۲)

اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ایک زبردست رخصت مسلمانوں کو دی گئی ہے اور اس حکم سابق کی منسوخی ہے جو ابتداء اسلام میں تھا یعنی یہ کہ ان میں سے کوئی جب افطار کرتا تو اسکے لئے یہ کھانا پینا اور بیوی سے ملنا اسی وقت تک حلال رہتا جب تک وہ عشاء کی نماز نہ پڑھے یا سوئے نہیں لہذا جب کوئی سو جاتا یا عشاء پڑھ لیتا تو اسپر کھانا پینا مباشرت کرنا سب حرام ہو جاتا۔ اگلی رات تک کیلئے اس صورت حال سے انھیں بہت تکلیف اٹھانی پڑی ۔ (متعلقہ روایات نقل فرمانے کے بعد فرماتے ہیں) تو یہ آیت نازل ہوئی "احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم"۔

اس کے بعد اس سلسلے میں متعدد روایات نقل کی ہیں جن میں سے بعض روایات مختصراً اوپر مذکور بھی ہو چکی ہیں، اختصار کے پیش نظر ہم ذکر نہیں کر سکتے ۔

(۴) تفسیر معالم التنزیل میں ہے :۔

قال اهل التفسير كان في ابتداء الامر اذا افطر الرجل حل له الطعام والشرب والجماع الى ان يصلي العشاء الآخرة او يرقد قبلها فاذا صلى العشاء او رقد قبلها حرم عليه الطعام والنساء الى الليلة القابلة ۔

اہل تفسیر نے کہا کہ ابتداء اسلام میں یہی صورت تھی کہ کوئی آدمی جب افطار کرتا تو اسکے لئے کھانا پینا، مباشرت کرنا حلال رہتا یہاں تک کہ وہ عشاء کی نماز پڑھ لے یا سو جائے جب عشاء پڑھ لیتا یا سو جاتا (چاہے عشاء سے پہلے ہی) تو اسکے لئے کھانا پینا، اپنی بیوی کے پاس جانا اگلی رات تک کیلئے حرام ہو جاتا ۔

ثم ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ واقع اھلہ بعد ما صلی العشاء فلما اغتسل اخذ یبکی و یلوم نفسہ فاتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یا رسول اللہ انی اعتذر الی اللہ والیک من نفسی ھذہ الخاطئۃ فقام رجال فاعترفوا بمثلہ فنزل فی عمر واصحابہ «اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ» ای ابیح لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم»

(معالم التنزیل بحاشیہ ابن کثیر صفحہ ۲۱۹)

پھر ایک بار یہ ہوا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بعد عشاء حکم کے خلاف اپنی اہلیہ کے پاس چلے گئے بعد میں جب غسل کر چکے تو رونے لگے اور اپنے کو ملامت کرنے لگے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ میں اپنی اس غلطی کی معذرت اللہ تعالٰی کی بارگاہ میں اور آپ کی خدمت میں پیش کرتا ہوں یہ سنکر کچھ اور لوگ کھڑے ہو گئے اور انھوں نے بھی یہی معذرت خواہی کی تو حضرت عمرؓ اور ان کے ساتھیوں کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔

احل سے مراد یہ ہے کہ یہ باتیں مباح کر دی گئیں۔
(معالم التنزیل)

صاحب معالم التنزیل علامہ بغوی نے آیت زیر بحث کے اگلے فقرے «کلوا واشربوا کے تحت حضرت ابو صرمہ بن قیس بن صرمہ کے مشہور واقعہ کو نقل کرتے ہوئے آگے چل کر صفحہ ۲۱۴ پر تقریباً یہی مضمون تفسیر و شانِ نزول پھر دہرایا ہے یعنی یہ کہ ابتدائے اسلام میں روزے کی یہی صورت تھی کہ افطار کے بعد جب عشاء کی نماز پڑھ لی جائے یا کوئی شخص نماز سے پہلے ہی سو جائے (جو عام طور پر نماز کے بعد ہی ہوتا ہے) تو ان دونوں ہی صورتوں میں اب اس پر روزہ کے احکام جاری ہو جاتے تھے اور اسکے لئے کھانا پینا، اپنی بیوی کے پاس جانا یہ سب کچھ حرام ہو جاتا تھا۔

چنانچہ جب حضرت ابو صرمہ رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ پیش آیا تو آیت شریفہ کا دوسرا ٹکڑا نازل ہوا، جس میں اب یہ اجازت دیدی گئی کہ وقت غروب آفتاب سے لیکر صبح صادق کا طلوع مکمل ہو جانے تک عورتوں کے پاس جانا، اور کھانا پینا جائز ہے۔

(۵) تفسیر ابن جریر طبری میں ہے: اللہ تعالیٰ کے ارشاد "عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ" کے تحت "خیانت" کی تفسیر فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:۔

(الف) "کانت خیانتهم التی ذکرها اللّٰه فی شیئین احدهما جماع النساء والآخر المطعم والمشرب فی الوقت الذی کان حرامًا ذالك علیهم"

ان کی یہ خیانت جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے دو باتوں میں تھی۔ ایک تو اپنی بیوی کے پاس جانا، دوسرے کھا پی لینا اس وقت میں جس میں ان پر یہ چیزیں حرام تھیں۔

(ابن جریر طبری صــ۹۳ ج۲) (ابن جریر صــ۹۳)

(ب) حضرت ابو صرمہ بن قیس بن صرمہ کا واقعہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:۔)

ونزلت فیه هٰذه الآیة اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ ـــــ "اِلٰی مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ" ففرحوا بها فرحًا شدیدًا" (ایضًا)

تو اس واقعہ میں یہ آیت نازل ہوئی احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الیٰ نسائکم ـــــ من الخیط الاسود" تک تو سارے صحابہ اس منسوخی سے بہت خوش ہوئے (ایضًا)

ایک صفحہ کے بعد حضرت قتادہ کی روایت میں یوں صراحت موجود ہے:۔

فی اول ما افترض رمضان اذا افطروا کان الطعام والشراب وغشیان النساء علیهم حلالا مالم یرقدوا فاذا رقدوا حرم علیهم ذالك الٰی مثلها من القابلة ـــــ

اوّل دور میں جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو یہ صورت تھی کہ افطار کے بعد ان کیلئے کھانا پینا، عورتوں کے پاس جانا حلال ہو جاتا لیکن اسی وقت تک جب تک سو نہیں جاتے جب سو جاتے تو یہ باتیں اگلی رات تک کے لئے حرام ہو جاتیں

ثُمَّ اَحَلَّ اللّٰهُ لهم ذالك الٰی طلوع الفجر" ـــــ

پھر بعد میں اللہ تعالیٰ نے یہ باتیں ان کے لئے طلوع فجر تک کے لئے حلال کر دیں۔"

(ابن جریر طبری صــ۹۳) (ایضًا)

ابن جریر طبری نے اپنی عادت کے مطابق نہایت تفصیل کے ساتھ مختلف طرق سے متعدد حضرات کی روایات نقل کی ہیں۔ (جو صفحات ۹۲ تا ۹۴ پر دیکھی جا سکتی ہیں)

(۶) لباب النقول فی اسباب النزول میں علامہ سیوطی فرماتے ہیں :-

(مسند امام احمد و ابو داؤد اور مستدرک حاکم اور صحیح بخاری شریف سے آیت کی شان نزول سے متعلق روایات نقل فرمانے کے بعد)

" فَنَزَلَتْ هٰذِهِ الْاٰيَةُ " أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلٰى نِسَائِكُمْ (الآية)

حضرت عمرؓ اور حضرت ابوقیس بن صرمہ رضی اللہ عنہما کے واقعات پیش آنے کے بعد) یہ آیت اُحِلَّ لَكُمْ (الآیة) نازل ہوئی۔

فَفَرِحُوا بِهَا فَرَحًا شَدِيدًا وَنَزَلَتْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ "

جس سے تمام ہی حضرات بہت خوش ہوئے اور آیت کا دوسرا فقرہ بھی جب ہی نازل ہوا۔

" وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض الآیہ

(لباب النقول برحاشیہ تنویر المقیاس ص ۳۲) (لباب النقول ص ۳۲)

(۷) یہی علامہ سیوطی " الاتقان فی علوم القرآن " میں فرماتے ہیں :-

قوله أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الرَّفَثُ ناسخة بقوله كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ الآية مقتضاها الموافقة فيما كان عليهم من تحريم الاكل والوطی بعد النوم ذكره ابن العربي وحكى قولا آخرا نه نسخ لما كان بالسنة "

(الاتقان ص ۲۳/۲۲)

اللہ تعالیٰ کا قول مبارک " اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَث " ناسخ ہے۔ اللہ تعالیٰ کے قول سابق " کما کتب علی الذین من قبلکم کیلئے کیونکہ اس آیت کا مقتضا یہی تھا کہ کھانا پینا، مباشرت کرنا حرام ہونے میں ان پچھلے لوگوں کی موافقت کیجائے (جو کہ جاری تھی پھر بعد میں منسوخ کر دی گئی)۔ ابن عربی نے یہ بات کہی ہے اور انھوں نے ایک دوسرا قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ آیت کسی آیت کیلئے ناسخ نہیں ہے بلکہ سنت معمول کیلئے ناسخ ہے (الاتقان)

(۸) امام ابوعبداللہ محمد بن احمد قرطبی اپنی تفسیر "الجامع لاحکام القرآن" میں فرماتے ہیں:۔

(الف) وروی البخاری عن البراء قال کان اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اذا کان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان یفطر لم یاکل لیلتہ ولا یومہ حتی یمسی ...... فنزلت ھذہ الآیۃ اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ ففرحوا فرحا شدیدا۔ ونزلت وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" (الجامع لاحکام القرآن ص۳۱۵ ج۲)

حضرت امام بخاریؒ نے حضرت براءؓ سے روایت نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب میں ابتداً یہ صورت تھی کہ جب کوئی شخص افطار کے وقت کچھ کھانے پینے سے پہلے سو جاتا تو پھر وہ اس ساری رات اور دوسرے سارے دن کچھ کھا پی نہ سکتا یہاں تک کہ شام کو ہی افطار کرتا۔ ان ہی حالات میں یہ آیت نازل ہوئی احل لکم لیلۃ الصیام۔ تو سب لوگ بہت خوش ہوئے۔ اور ایسے موقع میں یہ آیت بھی نازل ہوئی "وکلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض" من الخیط الاسود من الفجر۔ (الجامع لاحکام القرآن ص۳۱۵)

مفسر قرطبی نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کا واقعہ اور اس پر ان کی ندامت و معذرت ذکر کرنیکے بعد یہ بھی نقل کیا ہے۔

(ب) "فلما بلغ بیتہ ارسل الیہ فانباہ بعذرہ فی آیۃ من القرآن" (ایضاً)

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جب اپنے گھر پہنچے تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عذر خواہی مقبول ہونیکی اطلاع کیلئے اس آیت کی خبر پہنچا دی"

(۹) علامہ آلوسی روح المعانی میں شان نزول سے متعلق یہ مندرجہ بالا ٹکڑا نقل فرمانیکے بعد یہ اضافہ بھی نقل فرما رہے ہیں:۔

"وامر اللہ تعالیٰ رسولہ ان یضعہا فی المائۃ الوسطیٰ من سورۃ البقرۃ" (روح المعانی ص۶۴ ج۲)

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ہدایت فرمائی کہ اس آیت کو سورہ بقرہ کے درمیانی سیکڑہ میں درج فرمالیں۔ (ص۶۴ ج۲)

(۱۰) علامہ بدر الدین العینی عمدۃ القاری شرح بخاری میں فرماتے ہیں :-

" وقال الطبری وقال آخرون بل التشبیه انما هو من اجل ان صومهم کان من العشاء الآخرة الی العشاء الآخرة وکان ذالک فرض علی المومنین فی اول ما افترض علیهم الصوم وقال السدی النصاری کتب علیهم رمضان و کتب علیهم ان لا یاکلوا ولا یشربوا بعد النوم ولا ینکحوا النساء شهر رمضان فاشتد ذالک علی النصاری - فلم یزل المسلمون علی ذالک یصنعون کما تصنع النصاری حتی کان من امر ابی قیس بن صرمة وعمر رضی الله تعالی عنهما ما کان فاحل الله لهم الاکل والشرب والجماع الی طلوع الفجر "

(عمدۃ القاری صـ ۱۲۳ / ج ۵)

طبری کے قول کے مطابق دوسرے حضرات نے یہ فرمایا کہ (کما کتب میں) تشبیہ صرف اسی وجہ سے ہے کہ پچھلے لوگوں کے روزے بھی عشاء سے عشاء تک ہی ہوتے تھے اور مسلمانوں پر جب ابتداءً روزہ فرض ہوا ہے تو یہی صورت فرض ہوئی تھی اور سدی نے کہا کہ نصاریٰ پر رمضان کے روزے فرض کئے گئے اور یہ بات بھی فرض کی گئی کہ سو جانے کے بعد نہ تو کھائیں پئیں نہ اپنی بیویوں کے پاس جائیں پورے رمضان تک۔ تو نصاریٰ پر یہ پابندی سخت گراں گذری ————
چنانچہ مسلمان بھی یہی کرتے رہے تھے جیسا کہ نصاریٰ کیا کرتے تھے یہاں تک حضرت ابو قیس بن صرمہ اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے واقعات پیش آئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے کھانا پینا اور اپنی بیوی کے پاس جانا یہ سب کچھ طلوع فجر تک کیلئے حلال کر دیا۔

(عمدۃ القاری صـ ۱۲۳ / ج ۵)

تفسیرات مشہورہ کے علاوہ شروح کتب حدیث کا بھی اگر احاطہ کیا جائے تو ایک ضخیم دفتر تیار ہو جائیگا ۔ - یہ تمام تصریحات علامہ کی تحقیق انیق کا وزن و مقام متعین کرنے کیلئے کافی ہیں کہ انھیں تفسیر و حدیث کی یہ ساری روایات تو نظر ہی نہ آئیں لے دے کے صرف ابو مسلم اصفہانی کا یہ قول شاذ ہی انھیں نظر بھی آیا اور پسند بھی جسے اس کا نام لئے بغیر ہی وہ اپنی تفہیم کی زینت بنا گئے ۔

یہ کیسی درایت پسندی ہے

علامہ کو ابومسلم اصفہانی کی بعض عقلی تک بندیاں تو اپیل کر گئیں اور انھوں نے روایات حدیث و تفسیر اور قول جمہور سب ہی کچھ چھوڑ چھاڑ کر اس قول شاذ کو اختیار کر لیا۔ ـــــ لیکن اس موقع پر انھوں نے خود کلام اللہ کے اصل الفاظ کی... روح سمجھنے کی مطلق کوشش نہ فرمائی ـــــ حالانکہ بعض مفسرین نے اپنی تفسیروں میں الفاظ قرآنی کے اس پہلو کو نمایاں بھی فرما دیا ہے۔ مثلاً

(۱) مفسر قرطبی آیت زیر بحث کے پہلے ہی لفظ "اُحِلَّ" کے تحت فرماتے ہیں :۔

"لفظ "اُحِلَّ" یقتضی انہ کان محرمًا قبل ذالک ثم نسخ" "قرآن مجید کا لفظ "اُحِلَّ" (جو ماضی مطلق کا صیغہ ہے) بجائے خود اس بات کا تقاضا کر رہا ہے کہ "رفث" و مباشرت اس سے پہلے حرام رہا ہو پھر منسوخ کیا گیا ہو"

(قرطبی صفحہ ۳۱۱/ج۲)

ابتدائے بحث میں اسی مقصد کے پیش نظر خود علامہ کی ترجمانی بھی ہم نقل کر آئے ہیں، موصوف نے اصل ترجمانی تو یہی فرمائی ہے کہ

"تمہارے لئے روزوں کے زمانے میں راتوں کو اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے۔"

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ علامہ کو خود اپنی اردوئے معلی پر بھی اتنا عبور نہ ہوگا کہ وہ اس موقع پر اپنی تحقیق کے خلاف غلط ترجمانی کیسے کر گئے ؟ اگر یہ رفث و مباشرت یا اکل شرب پہلے بھی حلال ہی تھا اور حضرات صحابہؓ بلکہ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم بر بنائے غلط فہمی اسے حرام سمجھ بیٹھے تھے جیسا کہ علامہ اپنے حاشیہ میں فرما رہے ہیں تو معمولی عربی داں بھی یہ بات سمجھ سکتا ہے کہ ایسی صورت میں "اُحِلَّ" کا لفظ برمحل و موزوں نہیں ہے۔ یہ موقع تو لفظ "حلال" یا "حِلٌّ" استعمال کرنے کا تھا جیسا کہ خود قرآن مجید ہی میں دوسرے مواقع پر استعمال ہوا ہے۔

مثلاً "کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلاًّ لِّبَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ " (کھانے کی یہ ساری چیزیں (جو شریعت محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لئے بھی حلال تھیں)

علاوہ ازیں قرآن مجید کے دوسرے مقامات کو نظر میں رکھنے کے بعد یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے مقامات پر جہاں کوئی چیز یا کوئی عمل خود اس کے حکم سے حرام و ممنوع نہ ہوا ور لوگوں نے کسی غلط رسم و رواج یا کسی غلط فہمی کی بنا پر ایسے ممنوع و حرام سمجھ لیا ہو وہاں اللہ تعالیٰ نے اس غلط فہمی کے ازالہ یا غلط رواج کی پابندی دور کرنے کے لئے اس قسم کی تعبیر اختیار نہیں فرمائی ہے جیسی تعبیر آیت زیر بحث میں اختیار فرمائی گئی ہے مثلاً اسی سورہ بقرہ میں یہ آیت موجود ہے ۔

"وَلَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا " یہ کوئی نیکی کا کام نہیں ہے کہ تم اپنے گھروں میں پیچھے کی طرف سے داخل ہوتے ہو ۔

(تفہیم القرآن ص ۱۴۹/۱۷۰)

....

یا سورۂ تحریم میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کے ایک فیصلہ و اقدام سے یوں منع فرما دیا گیا :۔

یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَکَ " اے نبی ایسی کسی چیز کو کیوں حرام کئے لیے ہیں جو اللہ نے آپ کے لئے حلال کر رکھی ہے " (سورۂ تحریم ۲۸ واں پارہ)

ان باتوں کو دیکھتے ہوئے بھی یہی بات متعین ہوتی ہے کہ آیت زیر بحث کی وہی تفسیر صحیح ہے جسے جمہور مفسرین نے اسکی شان نزول اور روایات حدیث کی روشنی میں تحریر فرمایا ہے ۔

آیت قرآنی میں موجود دوسرا قرینہ

آیت سے متعلق جمہور مفسرین ہی کی تفسیر صحیح ہے اس کیلئے ایک اور قرینہ بھی آیت زیر بحث میں خود موجود ہے اور وہ ہے لفظ " فالآن " (جس کا ترجمہ کیا جائے گا " تو اب ") یعنی " تو اب اس اجازت کے بعد تم اپنی بیویوں کے پاس جا سکتے ہو "

یہ انداز کلام بذات خود بتا رہا ہے کہ اس وقت سے پہلے رمضان کی راتوں میں بیویاں حلال نہ تھیں جن میں حضرات صحابہ "خیانت نفسی" کے مرتکب ہو گئے تھے چنانچہ علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر روح المعانی میں اسی لفظ "فالآن" کے تحت آیت کے اس داخلی قرینہ کی طرف اشارہ فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

"فالئن" مرتب علی قولہ سبحانہ و تعالیٰ "احل لکم" نظراً الی ما ہو المقصود من الاحلال وھو ازالۃ التحریم ای حین نسخ عنکم تحریم القربان وھو لیلۃ الصیام"

"فالئن" اللہ تعالیٰ کے ارشاد اُحِلَّ لَکُمْ پر مرتب ہے۔ اگر اس بات پر نظر رکھی جائے کہ اس حلال سے مقصود تو یہی ہے کہ تحریم سابق کو دور کر دیا جائے تو الآن کی تفسیر یہ ہوئی کہ اب جبکہ تم سے عورتوں کے قربان کو منسوخ کر دیا گیا ہے (تم ان کے پاس جا سکتے ہو)

(روح المعانی ص۶۵ ج۲)

مگر افسوس کے ساتھ حیرت و تعجب بھی ہے کہ علامہ کو آیت زیر بحث کے ناسخ ہونے کے سلسلے میں خود آیت کے اندر موجود یہ قرائن بھی تو نظر نہ آ سکے لیکن..... ابو مسلم کا قول شاذ جسے اختیار کرنے کیلئے کوئی بھی مستند و معتبر مفسر تیار نہ ہو سکا تھا وہ انھیں اتنا پسند آیا کہ انھوں نے تفسیر جمہور کو اس لائق بھی نہ سمجھا کہ وہ اس کیطرف ادنیٰ سا اشارہ ہی کر دیں۔

دوسرے حاشیہ سے متعلق

گذشتہ صفحات میں ہم نے تفہیم القرآن صفحات ۱۴۵، ۱۴۶ سے علامہ کے تین تشریحی حاشیے نقل کئے تھے جن میں سے صرف پہلے حاشیہ ۱۹۱ سے متعلق بحث و تبصرہ اب تک چل رہا تھا، مذکورہ بالا تفصیل و تبصرہ کے بعد حاشیہ ۱۹۲ سے متعلق مزید کچھ کہنے کی ضرورت مطلق باقی نہیں رہی ہے کیونکہ وہ حاشیہ بھی اسی آیت زیر تبصرہ سے متعلق اور اسی کا ایک جزء ہے جس پر ضمنی انداز ہی میں سہی تفصیلی تبصرہ پہلے حاشیہ کے تحت اوپر گذر چکا ہے لیکن چونکہ علامہ نے بھی کسی مصلحت ہی سے سہی وہاں ایک دوسرا مستقل حاشیہ لکھنا ضروری سمجھا ہے اسلیے ہم بھی

مناسب یہی سمجھتے ہیں کہ مختصر طور پر صرف چند سطور اس حاشیہ ۱۹۲ کے تحت بھی لکھتے چلیں کہ بحث کے بعض وہ گوشے جو اوپر اچھی طرح نہ کھل سکے تھے یہاں کھول دیئے جائیں۔

کیا علامہ کی قرآن فہمی خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھی ہوئی ہے؟ } ہر صاحب ایمان کو چونکا دینے والا یہ ہنگامہ خیز سوال اس لئے پیدا ہوا کہ علامہ اپنے ان مذکورہ بالا دونوں حاشیوں میں اصل مخاطبین قرآن رضی اللہ عنہم کے حق میں تو انتہائی جسارت اور دیدہ دلیری کے ساتھ بے تکلف یہ فیصلے صادر فرماتے ہوئے ان حضرات کی دینی و علمی تصویر کس بری طرح مسخ کر رہے ہیں کہ

(الف) " ابتداء میں اگرچہ اس قسم کا کوئی صاف حکم موجود نہ تھا ——— لیکن لوگ اپنی جگہ یہی سمجھتے تھے کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے"۔

(ب) " اس بارے میں بھی لوگ ابتداءً غلط فہمی میں تھے " ———

(ج) " یہ احکام لوگوں نے خود اپنے ذہن میں سمجھ رکھتے تھے " ———

(د) " اس آیت میں انہی غلط فہمیوں کو رفع کیا گیا ہے " ———

علامہ کے ان ارشادات کے نتیجہ میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کی کیسی کچھ تصویر سامنے آتی ہے اور خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کتاب کے بارے میں کیسا کچھ تصور قائم ہو سکتا ہے اس کا اظہار نہ تو مناسب ہی ہے نہ ہی اس کی کوئی ضرورت ہے، جو صاحب ایمان ان ارشادات پر غور کرے گا وہ ان میں چھپی ہوئی گمراہی کو خود ہی محسوس کر لے گا۔

حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں کیا یہ تصوّر افسوسناک نہیں ہے کہ وہ آیات قرآنی کے اصل مطلب تک رسائی حاصل کئے بغیر یونہی لاعلمی و جہالت کی زندگی پر... (نعوذ باللہ منہ) قناعت کئے رہتے تھے۔ اور خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان تعلیم بھی تو اس سے مجروح ہوتی ہے کہ آپ کے وجود مسعود کے باوجود کوئی ایک دو صحابی نہیں بلکہ

سارے کا سارا طبقہ صحابہ ہی حقیقت روزہ اور اس کے وقت شرعی سے ناآشنا اور اس سے متعلق ایسی غلط فہمی میں مبتلا رہ گیا تھا۔

اس صورت معاملہ اور اس کے دور رس گمراہ کن نتائج پر غور فرمالینے کے بعد پھر بھی غور فرمانیکی ضرورت ہے کہ علامہ موصوف ان اصل مخاطبین قرآن حضرات صحابہ کے متعلق تو یہ فرمارہے ہیں کہ وہ حضرات صوم وافطار کی حدود سمجھنے اور متعین کرنے کے سلسلے میں غلط فہمی کا شکار رہے مگر وہ کھل کر یہ کہنے کی ہمت بھی نہیں پارہے ہیں کہ خود آنموصوف کو اس آیت زیر بحث کے علاوہ قرآن مجید کی کس آیت اور کس لفظ سے یہ مفہوم ہوجاتا ہے کہ روزے کی راتوں میں یہ مفطرات ثلثہ پہلے بھی حلال تھے ؟

جو حضرات ان امور کو نزول آیت سے پہلے حرام سمجھتے رہے تھے وہ تو اپنی تائید میں اسوقت کے اہل کتاب کا تعامل اور اللہ تعالی کے ارشاد "کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ" کو پیش کررہے ہیں مگر علامہ کے پاس اپنے ثبوت مدعا کیلئے کیا ہے ؟ — یہی نا کہ ابو مسلم اصفہانی نسخ کا منکر ہے اور موصوف کو اسی کا تتبع کرنا ہے ؟

علامہ کو اپنی امتیازی قرآن فہمی کا در پردہ ادعا تو معلوم ہوتا ہے لیکن اس موقع پر وہ یہ کچھ نہیں ارشاد فرمارہے ہیں کہ خود انھوں نے ان امور ثلثہ کا حلال ہونا آیت زیر بحث کے نزول سے پہلے کس آیت یا حدیث سے سمجھا ہے کہ وہ حضرات صحابہ کرامؓ کے متعلق "ناسمجھی" کی چارج شیٹ لگانا چاہتے ہیں۔ پھر یہ بات یہیں پر ختم بھی نہیں ہوجاتی بلکہ آگے بڑھکر بات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک بھی پہونچکر خود آپ کی "قرآن فہمی" کو مشکوک و مجروح کردیتی ہے کیونکہ جیسا صاحب روح المعانی نے نقل فرمایا ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے واقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ خیر کوئی مضائقہ نہیں، یہ تو تمہاری محض غلط فہمی ہے ورنہ اللہ تعالی کی طرف سے تو کوئی ایسی پابندی نہیں ہے بلکہ آپ نے اسوقت تو خاموشی ہی اختیار فرمائی،

ظاہر ہے کہ اسوقت آپکی خاموشی بھی یہی پتہ دیتی ہے کہ آپ بھی بذات خود یہی سمجھ رہے تھے

کہ یہ امور راتوں میں تو انھیں پابندیوں ہی کے ساتھ حلال ہیں سو جانے کے بعد ان کا ارتکاب تو قابل مواخذہ ہی ہے ـــــ ہاں بعد کو جب یہ آیت (احل لکم) نازل ہو گئی تو آپ نے اس نئے حکم کا اعلان فرما دیا۔

یہ حدیث مسلم بھی نظر میں رہنی چاہیئے مسلم شریف میں حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث مرفوع بھی منقول ہے " فصل مابین صیامنا و صیام اھل الکتاب اکلۃ السحر" (ہمارے روزوں کو اہل کتاب کے روزوں سے ممتاز کرنیوالی چیز سحری کھانا ہے)۔ (مسلم شریف صفحہ ۳۵۰ ج)

صاحب فتح الباری نے ابن جریر وغیرہ کی وہ روایات نقل کرنے کے بعد جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں یہ حدیث مسلم بھی اسی بات کی تائید میں نقل کی ہے کہ ابتداء امر میں اہل اسلام بھی اہل کتاب کی طرح سو جانے کے بعد سحری وغیرہ نہیں کرتے تھے (فتح الباری صفحہ ۲۵۲ ج ۴)

بحث کے دو پہلو اور قابل غور ہیں بات میں بات نکلتے رہنے کی وجہ سے بحث طویل الذیل ہو گئی اسکے باوجود بحث کے دو پہلو قابل غور اور باقی رہ گئے ہیں مختصراً ان کی طرف بھی صرف اشارہ ہی پر قناعت کی جا رہی ہے :ـــ

۱ـــ ایک تو یہ کہ علامہ کی تفسیر میں اس قسم کی پائی جانیوالی غلطیوں کی ایک بڑی بنیاد انکا یہ نظریہ ہے کہ "قرآن مجید کی ہر سورت دراصل ایک تقریر تھی جو دعوت اسلامی کے کسی مرحلے میں ایک خاص موقع پر نازل ہوتی تھی (دیباچہ صفحہ ۹)

(موصوف کے اس طبعزاد نظریہ پر مفصل بحث ہم اپنے تبصرہ کی پہلی جلد میں کر چکے ہیں)۔

ظاہر ہے کہ علامہ مودودی جب ہر قرآنی سورت کو ایک مکمل و مربوط تقریر ثابت کرنیکے درپے ہیں تو وہ ان سورتوں کی مختلف و متعدد آیات کو ناسخ و منسوخ کے علیحدہ علیحدہ.... خانوں میں تقسیم کرنے پر بھلا کیسے آمادہ ہو سکتے ہیں ـــــ اور ہمارے حضرات مفسرین کا ذوق قرآن فہمی ایسا بگڑا ہوا ہے کہ وہ اس آیت زیر بحث کے تحت یہاں تک فرما گئے ہیں کہ وقت سحر کی

تعیین وتحدید میں "من الفجر" کا فقرہ ابتداءً نازل نہوا تھا بعد ہی میں نازل ہوا ہے۔ ایسی صورت میں علامہ ان کے ساتھ کیسے چل سکتے ہیں ؟

علامہ اپنے اس بنیادی واصولی نظریہ کی وجہ سے مجبور ہیں کہ وہ تفسیر قرآن کرتے ہوئے نہ تو آیات وسورۃ سے متعلق منقول شانِ نزول سے بحث و تعرض فرمائیں ___ اور نہ انکی آیات ناسخہ ومنسوخہ کا کوئی قصہ قضیہ چھیڑیں۔

(۲) بحث کا دوسرا خطرناک پہلو یہ بھی ہے کہ ہمیں علامہ کی ایسی روش دیکھنے کے بعد جیسی انہوں نے آیت زیرِ تبصرہ کی تفسیر میں اختیار فرمائی ہے اس کے متعلق اپنا اس ظن کو تقویت ملتی محسوس ہوتی ہے کہ علامہ نے اپنی تحریرات وتصنیفات کے ذریعہ عقیدہ انکار حدیث کیلئے خاصی ... ذہن سازی فرمادی ہے جیسا کہ صفحاتِ گذشتہ کی تفصیلی بحث میں دیکھا جاسکتا ہے کہ ایک طرف تو جمہور مفسرین ومحدثین اپنی کتب تفسیر وحدیث میں صحیح ومستند روایات سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آیت مذکورہ بالا "اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ" نازل ہونے سے پہلے یہ مفطرات ثلثہ راتوں میں علی الاطلاق جائز نہ تھے لیکن جب اس سلسلے میں یہ واقعات پیش آئے تو یہ آیت نازل ہوئی اور وہ پچھلی پابندی ختم کردی گئی لیکن علامہ ان تمام روایات تفسیر وحدیث سے بالکل آنکھیں بند کرکے یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ نہیں یہ سب کچھ نہیں، بات تو صرف اتنی ہوئی کہ "لوگ یونہی بلا وجہ غلط فہمی کی وجہ سے ان مفطرات کو رات کے وقت ناجائز وحرام سمجھ بیٹھے تھے اور پھر خود ہی چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے جس سے ان کے اندر ایک مجرمانہ اور گنہگارانہ ذہنیت ..... پرورش پا رہی تھی ___

___ اللہ تعالیٰ نے اس پر تنبیہ فرماتے ہوئے ان کی غلط فہمی دور کردی ہے اس لئے یہاں نہ کوئی ناسخ ہے نہ کوئی منسوخ ہے۔ علامہ کا یہ فیصلہ اگر ..... انکار حدیث کی راہ ہموار نہیں کر رہا ہے تو اور کیا کر رہا ہے؟ اور اگر حضرات اصحابہ کے متعلق علامہ کے فقرہ "ایک مجرمانہ اور گنہگارانہ ذہنیت" پر بھی کچھ توجہ کیجائے تو علامہ کی مجرمانہ حیثیت اور زیادہ نمایاں ہوجائے گی۔

تیسرا حاشیہ ۱۹۴
افطار و سحر میں کھلی چھوٹ

تفہیم القرآن کا یہ حاشیہ جس پر ہم اب تبصرہ کرنا چاہتے ہیں صفحات گذشتہ میں اسی آیت زیر تبصرہ کے تحت صفحہ ۱۵۴ پر نقل کیا جاچکا ہے، وہاں دیکھ لیا جائے۔

اس حاشیہ میں علامہ نے افطار و سحر (غروب آفتاب اور طلوع فجر) کے اوقات بیان فرماتے ہوئے کچھ ایسی تعبیر اختیار فرمائی ہے جو انتہائی گمراہ کن اور خطرناک ہے۔ اسے پڑھ کر سخت اندیشہ بلکہ خطرہ محسوس ہوتا ہے کہ اگر آنموصوف کے گرفتاران عقیدت ان کی دی ہوئی اسی کھلی چھوٹ پر عمل درآمد رکھتے ہونگے۔ تو شاید ہی کسی کا کوئی روزہ صحیح و درست ہوجاتا ہو؟ — ورنہ نہیں تو تفہیم القرآن کے عام ناظرین سے (جو خود علامہ کی زبان میں اوسط درجہ کے تعلیم یافتہ لوگ ہیں) یہ توقع نہیں ہے کہ وہ موصوف کا یہ ارشاد عالی پڑھکر (کہ "ایک شخص کیلئے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت اس کی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اٹھکر کچھ کھاپی لے") اگر وہ اپنی سوجھ بوجھ کے مطابق اس پر عمل کرتے ہوں گے تو ان کے روزے فقہ و فتوی کی روسے صحیح و درست ادا بھی ہوجاتے ہونگے۔

یہ موضوع بحث جس میں علامہ نے اپنے اشہب قلم کو اسطرح سرپٹ چھوڑ دیا ہے حالانکہ یہ نہایت ہی نازک موضوع ہے جس میں ایسی بے احتیاطی اور کھلی چھوٹ سے یہ اندیشہ بھی یقینی ہے کہ تفہیم کے عام ناظرین (جو اوسط درجہ کے تعلیم یافتہ اور اس سلسلہ کے فقہی و حدیثی مباحث سے نابلد و ناواقف بھی ہوں گے، پھر انھیں آثار افق شناخت کرنے کی بصیرت و مہارت بھی حاصل نہ ہوگی) علامہ کے اس ارشاد کے نتیجہ میں اپنی اپنی بستیوں میں بھی اذان فجر سننے کے باوجود جب تک بھرپیٹ کھانہ لیں گے اپنے سامنے سے نہ تو بریانی کی پلیٹ ہٹائیں گے نہ چائے کے برتن، (حالانکہ ہندوستان میں شاید ہی کہیں اسوقت یہ اذان فجر ہوتی ہو جسے حدیث میں اذان بلال کے عنوان سے ذکر کیا گیا ہے) ایسی صورت میں

ایسے لوگوں کی سحری ہرگز اس وقت میں نہ ہوگی جس کی گنجائش بعض احادیث سے ثابت ہوتی ہے، نتیجہ ظاہر ہے کہ ایسے لوگوں کے روزے درست نہ ہو سکیں گے۔

مسئلہ زیر بحث کی ضروری وضاحت

مسئلہ زیر بحث کچھ تو یوں بھی وضاحت طلب اور محتاج تفصیل تھا، کچھ علامہ نے بعض احادیث کو اجمالی وغیر واضح طور پر ذکر فرما کر مزید ضرورت پیدا کر دی کہ اس مسئلہ کو یہاں اس طرح منقح کر دیا جائے کہ ناظرین پر مسئلہ کی نزاکت اور علامہ کی بے احتیاطی آئینہ ہو جائے۔

اسی مقصد کیلئے ہم مناسب یہی سمجھتے ہیں کہ حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ کی تفسیر معارف القرآن سے وہ حصہ بجنسہٖ نقل کر دیں جو مفتی صاحب نے علامہ ہی کی اس غلطی کی اصلاح کیلئے تحریر فرمایا ہے ملاحظہ ہو:۔

معارف القرآن میں ہے:۔ "اس آیت (حتی یتبین لکم الخیط الابیض) میں رات کی تاریکی کو سیاہ خط اور صبح کی روشنی کو سفید خط کی مثال سے بتلا کر روزہ شروع ہونے اور کھانا پینا حرام ہو جانیکا صحیح وقت متعین فرما دیا اور اس میں افراط تفریط کے احتمالات کو ختم کرنے کیلئے "حتی یتبین" کا لفظ بڑھا دیا جس میں بتلایا گیا ہے کہ نہ تو وہمی مزاج لوگوں کی طرح صبح صادق سے کچھ پہلے ہی کھانے پینے وغیرہ کو حرام سمجھو اور نہ ایسی بے فکری اختیار کرو کہ صبح صادق کی روشنی کا یقین ہو جانیکے باوجود کھاتے پیتے رہو بلکہ کھانے پینے اور روزہ کے درمیان حد فاصل صبح صادق کا تیقن ہے۔ اس تیقن سے پہلے کھانے پینے کو حرام سمجھنا درست نہیں اور تیقن کے بعد کھانے پینے میں مشغول رہنا بھی حرام اور روزے کیلئے مفسد ہے اگرچہ ایک ہی منٹ کیلئے ہو۔ سحری کھانے میں وسعت اور گنجائش صرف اسی وقت تک ہے جب تک صبح صادق کا یقین نہ ہو بعض صحابۂ کرام کے ایسے واقعات کو بعض کہنے والوں نے اسطرح بیان کیا کہ سحری کھاتے ہوئے صبح ہو گئی اور وہ بے پروائی

سے کھاتے رہے۔ یہ اسی پر مبنی تھا کہ صبح کا یقین نہیں ہوا تھا اسلئے کہنے والوں کی جلدبازی سے متاثر نہیں ہوئے۔

ایک حدیث میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ حضرت بلال رضؓ کی اذان تمہیں سحری کھانے سے مانع نہیں ہونی چاہئے کیونکہ وہ رات سے اذان دیدیتے ہیں جب تک ام مکتوم کی اذان نہ سنو، کیونکہ وہ ٹھیک طلوع صبح صادق پر اذان دیتے ہیں۔ (بخاری ومسلم) (معارف القرآن ص۴۵۴/۱)

آگے پڑھنے سے پہلے یہ وضاحت بھی ملحوظ رہے

معارف القرآن کا اقتباس ابھی کچھ باقی رہ گیا ہے لیکن ہم نے مناسب سمجھا کہ مفتی صاحب کی اصلاحی تحریر کا بقیہ حصہ نقل کرنے سے پہلے یہیں پر یہ وضاحت بھی کرتے چلیں کہ علامہ نے اپنے حاشیۂ تفہیم میں دانستہ اس حدیث مذکور کو نظر انداز فرماتے ہوئے ابوداؤد شریف کی ایک دوسری حدیث "اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا پی لے" نقل فرمائی ہے ___ لیکن جو حضرات اہل علم مسئلہ زیر بحث کی تفصیلات نظر میں رکھتے ہیں وہ اس حقیقت سے مجال اختلاف نہیں رکھتے کہ ابوداؤد شریف کی اس حدیث میں بوقت اذان حاجت بھر کھا پی لینے کی اجازت دی گئی ہے۔ اگر اس حدیث میں آئی ہوئی اذان سے اذانِ فجر ہی مراد لی جائے تو لازمی طور پر اسے اذانِ بلال ہی پر محمول کیا جائے گا۔ ابن مکتوم کی اذان مراد نہیں ہو سکتی جسکے بعد کھانا پینا بند کر دینے کی بات تو خود حدیث شریف سے واضح ہے کہ کھانے پینے کی حد حضرت ابن ام مکتوم کی اذان تک ہے اسکے بعد کھاتے پیتے رہنا حد سے تجاوز ہے جسکے لئے آیت کے آخر میں مستقل ممانعت فرما دی گئی ہے "تلك حدود الله فلا تقربوها" (یہ اللہ کی باندھی ہوئی حدیں ہیں ان کے قریب نہ پھٹکنا)

ایسی صورت میں حدیث ابوداؤد میں آئی ہوئی اذان سے اذان بلال ہی مراد لی جائے گی جو کچھ رات باقی رہنے ہی پر ہو جاتی تھی، اگر کوئی شخص اس اذان کو ابن ام مکتوم کی اذان پر محمول کر کے پھر بھی حاجت بھر کھا پی لینے کی اجازت دیتا ہے

تو وہ یقیناً نص قرآنی کے خلاف کا مرتکب اور حدود اللہ سے تجاوز کا کھلا ہوا مجرم ہے۔

دیکھئے علامہ خود اپنے طنز کے شکار تو نہیں ہو رہے ہیں

ہمارے ناظرین کرام شاید راقم السطور کی بے کیف تحریر سے کچھ بے مزہ ہو رہے ہوں گے۔ تبدیلِ ذائقہ کے لئے موقع کی مناسبت سے ہم تفہیم القرآن ہی سے اسی سلسلۂ کلام کا ایک دوسرا حاشیہ بھی یہیں پیش کرتے چلیں ملاحظہ ہو۔ (تفہیم القرآن جلد ۱ صفحہ ۱۴۷ حاشیہ ۱۹۶) "تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَقْرَبُوْهَا" کے تحت فرماتے ہیں :۔

" یہ نہیں فرمایا کہ ان حدوں سے تجاوز نہ کرنا بلکہ یہ فرمایا کہ ان کے قریب پھٹکنا اس کا مطلب یہ ہے کہ جس مقام سے معصیت کی حد شروع ہوتی ہے عین اسی مقام کے آخری کناروں پر گھومتے رہنا آدمی کے لئے خطرناک ہے۔ سلامتی اس میں ہے کہ آدمی سرحد سے دور ہی رہے تاکہ بھولے سے بھی قدم اس کے پار نہ چلا جاوے۔

(اس بات کی تائید میں ایک دوسری حدیث اور اس کی تشریح فرمانے کے بعد موصوف نے جو کچھ فرمایا ہے وہی شہ پارہ خصوصی مطالعہ کے لائق ہے ــــ فرماتے ہیں)

افسوس ہے کہ بہت سے لوگ جو شریعت کی رُوح سے ناواقف ہیں، ہمیشہ اجازت کی حدوں تک ہی جانے پر اصرار کرتے ہیں اور بہت سے علماء و مشائخ (یہ اضافہ اور فرمالیں کہ بعضے بزعم خود مجدد و مجتہد بھی) اسی غرض کیلئے سندیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جواز کی آخری حدیں انھیں بتایا کرتے ہیں تاکہ وہ اس باریک خطِ امتیازی پر گھومتے رہیں جہاں... اطاعت اور معصیت کے درمیان محض بال برابر فاصلہ رہ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ بکثرت لوگ معصیت اور معصیت سے بھی بڑھ کر ضلالت میں مبتلا ہو رہے ہیں کیونکہ ان باریک سرحدی خطوط کی تمیز اور ان کے کنارے پہنچ کر اپنے آپ کو قابو میں رکھنا ہر ایک کے بس کا کام نہیں ہے۔" (تفہیم القرآن ص ۱۴۷/۱۷۰)

علامہ نے اس مندرجہ بالا حاشیے میں حدود اللہ کے قریب جانے والوں کے حق میں جو کچھ بھی فرمایا ہے ہمیں بھی اس سے پورا اتفاق ہے لیکن ہم اپنے ناظرین کرام سے یہ توقع قائم کرنے میں حق بجانب ہی ہوں گے کہ ان کا جذبۂ انصاف یقیناً انھیں مجبور کریگا کہ وہ موصوف کے اس حاشیہ کی روشنی میں ان کے زیر بحث حاشیۂ سابق کو بھی دیکھکر خود فیصلہ فرمائیں کہ علامہ نے سحری کھانے کے سلسلے میں لوگوں کو بلکہ اپنے سے وابستہ معتقدین کو جو کھلی اور چھوٹ دیدی ہے (اور جس کے ثبوت میں تھوڑی تحریف کے ساتھ ایک مجمل و مبہم حدیث بھی پیش کر کے معاملہ کو مزید مغالطہ انگیز بنادیا ہے) موصوف کی یہ تحریر آیت بالا "تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا" میں وارد ممانعت کی خلاف ورزی ہے یا نہیں ؟

حدیث ابوداؤد کے اصل الفاظ اور اس کے مختلف احتمالات

ابوداؤد شریف کی وہ روایت جسے علامہ نے کسی کتاب حدیث کا نام لئے بغیر ہی تفہیم القرآن میں نقل کیا ہے (اور بعد میں ان کے وکیل صفائی مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنے علمی جائزہ میں صـــ۱۴۲ پر بھی اس کا ذکر کیا ہے) اس روایت کے الفاظ خود کتاب ابوداؤد شریف میں یوں نقل ہوئے ہیں :۔

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سمع احدکم النداء والاناء علی یدہ فلا یضعہ حتی یقضی حاجتہ منہ (ابوداؤد صـــ$\frac{۳۲۱}{۱ج}$)	حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص ایسے وقت میں اذان سنے جب اس کے ہاتھ میں برتن ہو تو وہ شخص اس برتن کو رکھ نہ دے بلکہ اپنی ضرورت پوری کر لے۔

یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی صـــ۱۷۵ پر موجود ہے جہاں حاشیہ پر لمعات کے حوالے سے حدیث سے متعلق یہ احتمالات بھی نقل کئے گئے ہیں :۔

قولہ " اِذَا سَمِعَ النِّدَاءَ الخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "جب کوئی

يحتمل ان[1] يراد بالنداء اذان المغرب فيكون تاكيداً لتعجيل الافطار وان كان ترك الاكل والشرب عند الاذان مسنوناً او[2] نداء الصبح فقيل المراد نداء بلال فانه كان ينادي بالليل وقيل[3] المراد يسمع النداء وهو شاك في طلوع الصبح للتغيم فلا يقع العلم له باذانه ان الفجر قد طلع ينبغي ان يتحرى واذا لم يقع تحريه على احد الجانبين فلا ينبغي ان يشرب" (حاشیہ مشکوٰۃ ص۱۷۵)

نداء سُننے" یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ نداء سے اذانِ مغرب مراد لی جائے اس صورت میں یہ ارشاد تعجیل افطار کی تاکید سمجھا جائے گا اگرچہ اذان ہونے کے وقت میں کھانا پینا بند کر دینا ہی مسنون ہے۔ یا اذانِ فجر مراد لی جائے تو اس صورت میں یا تو اس سے نداء بلال رضؓ مراد ہوگی کہ وہ رات رہے اذان دے دیتے تھے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ صورت مراد ہو سکتی ہے کہ اگر کسی کو اذان سُن لینے کے باوجود طلوع صبح کا ابھی یقین نہیں ہوا ابر وغیرہ کی وجہ سے یہاں یہی صورت مراد ہے کیونکہ محض اذان سے تو اسے طلوع فجر کا یقین نہ ہو سکے گا لہٰذا اسے تحری کرنی چاہیئے اور اگر اسکی تحری کسی ایک جانب بھی نہ ہو تو اسے پانی وغیرہ پینا نہ چاہیئے" (حاشیہ مشکوٰۃ)

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات شرح مشکوٰۃ میں اس حدیث سے متعلق یہ تین احتمالات تحریر فرمائے ہیں کہ

(۱) اذان سے اذانِ مغرب مراد ہے اور یہاں تعجیل افطار کی تاکید مقصود ہے اگرچہ اذان سنکر کھانا پینا ترک کر دینا مسنون ہے لیکن اس شخص نے اگر ابھی برتن ہاتھ میں لیا ہی تھا کہ اذان ہوگئی تو یہ اذان کی وجہ سے افطار میں تاخیر نہ کرے بلکہ افطار کر لے۔ (پھر نماز کو جائے)

(۲) اذان سے اذانِ صبح مراد ہے لیکن ابن ام مکتوم کی اذان نہیں بلکہ بلال کی اذان مراد ہے جو رات کے آخری (اور صبح کے ابتدائی) حصے میں ہو جاتی تھی۔

(۳) اذانِ صبح مراد لینے کی صورت میں ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سحری کھانیوالے کو خود اپنی جگہ طلوع صبح صادق کا یقین نہیں ہے وہ تو صرف اذان کی آواز کی وجہ سے وہ برتن نہ رکھدے بلکہ جو کچھ کھا پی رہا تھا وہ کھا پی کر ضرورت پوری کر لے ------ چنانچہ اگر ابر وغیرہ کی وجہ سے طلوع فجر کا یقین نہ ہو تو تحری پر عمل کرے اور اگر تحری سے فیصلہ نہ ہو سکے تو پھر پانی وغیرہ نہ پینا چاہیئے"

امام بیہقی کیا فرماتے ہیں

ابو داؤد شریف میں حدیث زیر بحث سے متعلق حاشیہ پر امام بیہقی سے منقول ہے :-

قولہ "فلا یضعہ" قال البیہقیؒ ان صح هذا یحمل عند الجمهور انه صلی اللہ علیہ وسلم قال حین کان المنادی ینادی قبل طلوع الفجر۔ (حاشیہ ابو داؤد صہ ۳۲۱ ج ۱)

امام بیہقی فرماتے ہیں اگر یہ روایت صحیح ہے (تو خلاف جمہور ہونیکی وجہ سے) اسکا محمل جمہور کے نزدیک یہی صورت ہوگی کہ جب منادی (مؤذن) طلوع فجر سے پہلے ندا دیتا ہوگا، اسی وقت آپ نے ایسا فرمایا ہوگا" (حاشیہ ابو داؤد)

لیجئے اس حاشیہ نے تو اس روایت ہی میں شبہ پیدا کر دیا کہ شاید روایت کے الفاظ ہی صحیح طور پر محفوظ نہوں اور اگر بالفرض یہ روایت صحیح مان لی جائے تو نداء سے مراد اس وقت کی ندا ہوگی جب طلوع فجر سے پہلے ہی ندا دیدی جاتی تھی۔

نقل روایت میں صریح مغالطہ

ابو داؤد شریف کی روایت اپنے ترجمہ کے ساتھ اوپر ہم نقل کر چکے ہیں اور یہی روایت علامہ نے تفہیم القرآن میں جن الفاظ میں ذکر فرمائی ہے وہ ہم اس بحث کے بالکل آغاز ہی میں صہ ۱۵۴ پر نقل کر آئے ہیں، علامہ کی مغالطہ انگیزی کو بے نقاب کرنے اور ان کی نام نہاد تحقیق کا پردہ چاک کرنے کیلئے مناسب ہوگا کہ روایت حدیث کے دونوں ہی ترجمے ہم یہاں ایک ساتھ متقابل.... دو کالموں میں پھر نقل کر دیں کہ ناظرین کرام بطور خود کھلی آنکھوں علامہ کی مغالطہ انگیزی کا مشاہدہ کر لیں۔ ملاحظہ ہو :-

اصل روایت کا لفظی ترجمہ	علامہ کا مطلب خود ساختہ ترجمہ
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص ایسے وقت میں اذان سنے جبکہ اسکے ہاتھ میں برتن ہو تو وہ شخص اس برتن کو رکھ نہ دے بلکہ اپنی ضرورت پوری کر لے۔ (ابو داؤد شریف صہ ۳۲۱ ج ۱)	حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم میں سے کوئی شخص سحری کھا رہا ہو اور اذان کی آواز آجائے تو فوراً چھوڑ نہ دے بلکہ اپنی حاجت بھر کھا پی لے" (بغیر حوالۂ کتاب)

تقابل و تجزیہ

اوپر دیئے ہر دو ترجموں کا تقابل کرنے سے مندرجہ ذیل دو فرق آپ کو نظر آئیں گے :۔

پہلا فرق یہ کہ علامہ نے اپنے ترجمۂ حدیث میں "وَالْاِنَاءُ فِیْ یَدِہٖ" کا ترجمہ "سحری کھا رہا ہو" کیا ہے۔ جبکہ اس کا لفظی ترجمہ اسی قدر ہو سکتا ہے "جبکہ اسکے ہاتھ میں برتن ہو" حدیث میں سحری کھانے کا مطلق ذکر نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ کہ علامہ نے فقرۂ "حتّٰی یَقْضِیَ حَاجَتَہٗ" کا ترجمہ فرمایا ہے۔ "اپنی حاجت بھر کھا پی لے" جبکہ اس کا لفظی ترجمہ بس اسقدر ہے کہ "اپنی حاجت و ضرورت پوری کر لے"۔

یعنی اصل روایت حدیث کو اگر نظر میں رکھا جائے تو ہاتھ میں برتن ہونیکا مطلب پانی کا گلاس یا دودھ کا پیالہ بھی ہو سکتا ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دَور مبارک میں بالعموم سحری کا تصور صرف اسی انداز کا تھا کہ دو کھجوریں کھالیں کچھ پانی یا دودھ پی لیا۔ ہمارے دَور کی طرح نہیں کہ باقاعدہ اچھی طرح کھانا کھایا جائے۔ دودھ میں ڈبل روٹی یا جلیبیاں بھگوئی جائیں اور پیٹ بھر کھایا جائے۔

ہر دو دَور کے اس بنیادی فرق کو نظر میں رکھنے کے بعد جب ہم حدیث کے ہر دو فقرے (والاناء فی یدہ) (حتّٰی یقضی حاجتہ) کو ذرا غور سے دیکھتے ہیں تو نہ تو پہلے فقرہ کا ترجمہ "سحری کھانا" ہماری سمجھ میں معقول نظر آتا ہے اور نہ دوسرے فقرے کا ترجمہ "اپنی حاجت بھر کھا پی لے" ہی قابل قبول دکھائی دیتا ہے۔

اس سلسلے میں بے تکلف جو تشریح قابل قبول ہو سکتی ہے وہ صرف اسقدر کہ اگر کوئی شخص پانی کا گلاس یا دودھ کا پیالہ ہاتھ میں لئے ہوئے پینے جا رہا تھا کہ اذان سنائی دیگئی تو یہ شخص اسوقت برتن کو رکھ نہ دے بلکہ بقدر حاجت و ضرورت وہ پانی یا دودھ پی لے باقی رہی یہ بات کہ وہ ہم لوگوں کی طرح کھانا کھا رہا ہو تو کھا پی لے تو یہ بات مشکل ہے۔

اس تشریح سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ پہلے فقرہ کے ترجمہ میں سحری کھانیکی بات پیدا کرنا

صرف اپنی بات کی تائید کیلئے اختیار کیا گیا ہے، اسی طرح دوسرے فقرہ کے ترجمہ میں پی لینے کی بات تو حلق سے اتر جاتی ہے لیکن کھا نے کا یہ اضافہ اتنی آسانی سے ہضم نہیں ہو سکتا جتنی آسانی سے علامہ خود ہضم کر کے دوسروں کو بھی ہضم کرا دینا چاہتے ہیں۔

اس دیوارِ کج کی بنیاد کیسے پڑی؟

حدیث ابوداؤد کی غلط تشریح میں علامہ نے بات کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا اس کا اندازہ اوپر کے تجزیہ و تقابل سے بآسانی لگایا جا سکتا ہے کہ مطلب خیز ترجمہ اور آزاد ترجمانی کے بہلنے کیسے لطیف و غیر محسوس طور پر ہاتھ کی صفائی دکھلاتے ہوئے پہلے تو ہاتھ کے برتن کو کھانا کھانے کا برتن کر دیا۔ دوسرے نمبر پر "اپنی ضرورت و حاجت پوری کرنیکو" بڑی چابکدستی سے "حاجت بھر کھا پی لے" کہدیا ——— اور اگر صاحب طبعات کے احتمالات پر بھی نظر رکھی جائے تو یہ کارگری مزید ہو جاتی ہے کہ حدیث مذکور میں تو صرف نداء و اذان کا ذکر تھا جس سے اذانِ مغرب مراد لینا بھی ممکن تھا لیکن علامہ نے اس احتمال کو صاف نظر انداز فرما کر سحری کی اذان بطور خود متعین ہی فرما دی تا کہ بغیر اسکے دیوار اوپر تک آ ہی نہیں سکتی تھی۔

پھر اذانِ فجر کی صورت میں بھی قول جمہور اور حدیث مشہور کی روشنی میں اس اذان سے اذانِ بلال ہی مراد لی جا سکتی ہے لیکن علامہ نے مسئلے کے اس پہلو کو بھی دانستہ ہی نظر انداز فرما دیا کیونکہ اذانِ بلال مراد لینے کی صورت میں دو خرابیاں تھیں ایک تو یہ کہ موصوف کے دامن انفرادیت پر اتباع جمہور کا دھبہ لگ جاتا دوسرے یہ کہ اس صورت میں انکی منفردانہ شان تحقیق بھی مرض خطرا اور قعر گمنامی میں پڑ جاتی۔

"علمی جائزہ" یا "علمی مغالطہ"

یوں تو علامہ کے وفاکیش عقیدتمند حضرات کا حلقہ خاصا وسیع ہے لیکن اس وسیع حلقے میں ایسے حضرات جو علامہ کی حمایت "تحریری دفاع" اور "قلمی محاربے" میں نمایاں طور پر حصہ لیتے ہوں ان کی تعداد زیادہ نہیں ہے۔

یادش بخیر مفتی محمد یوسف صاحب مصنف "علمی جائزہ" بھی ایسے ہی وفاکیش و پرخلوص ... عقیدتمندوں میں سے ہیں جنہوں نے "علمی جائزہ" نامی کتاب ضخیم دو جلدوں میں تصنیف فرما کر علامہ کی طرف سے "تحریری دفاع" اور "قلمی محاربہ" کا حق ادا کر دیا ہے ——— بخیر

لطف یہ کہ موصوف نے اپنی اس شہرۂ آفاق تصنیف میں اوّل سے آخر تک وہ دادِ تحقیق دی ہے کہ کتنے ہی لوگوں کو یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوگا کہ ان میں گرو کون ہے اور چیلا کون ہے؟ کہیں کہیں تو بلا مبالغہ یہ کہنے کو جی چاہتا ہے کہ گرو گڑ ہی رہ گئے چیلے شکر ہو گئے۔

مفتی صاحب موصوف نے اپنے امام و مقتدیٰ علامہ مودودی پر کیے جانے والے اعتراضات کا علمی جائزہ لیتے ہوئے اپنی وسعتِ نظر اور غزارتِ فکر کا خوب خوب اظہار فرمایا ہے۔ لیکن راقم السطور اپنے قصورِ فہم اور علمی بے بضاعتی کے اعتراف کے ساتھ ساتھ یہ اظہارِ حقیقت بھی ضروری سمجھتا ہے کہ مفتی صاحب موصوف کا یہ "علمی جائزہ" زبردست "علمی مغالطہ" ہی کہا جا سکتا ہے۔

مفتی صاحب کی پوری کتاب پر تبصرہ کا محل یہ صفحات نہیں ہیں اسلئے اس بحث کو سر دست اسی مسئلہ زیرِ بحث تک ہی محدود رکھنا چاہتا ہوں۔

مفتی صاحب موصوف نے اپنے "علمی جائزہ" میں "مسئلہ وقت السحور فی رمضان" کے زیرِ عنوان تفہیم القرآن کے زیرِ تبصرہ حاشیہ پر کیے جانے والے اعتراضات کا بھی علمی جائزہ لیا ہے جو کتاب کے صفحہ ۲۷ سے صفحہ ۱۳۷ تک تقریباً ۴۷ صفحات میں پھیلا ہوا ہے۔ اس پوری طول طویل بحث میں موصوف نے ماشاء اللہ خوب خوب دادِ تحقیق دی ہے۔ مسئلہ زیرِ بحث کے تقریباً ہر گوشہ اور ہر پہلو پر روشنی ڈالی ہے۔ لیکن علامہ مودودی کا یہ شہ پارۂ تحقیق خدا جانے کس قسم کی سیاہی سے لکھا گیا ہے کہ صرف اسی پر روشنی نہ پڑ سکی۔

امام رازی کی تفسیر سے متعلق تو یہ فقرہ مشہور سُن رکھا تھا کہ "التفسیر الکبیر فیہ کل شیء الا التفسیر" اب موصوف کا یہ "علمی جائزہ" دیکھکر یہی بات یاد آگئی اور کہنا پڑا کہ موصوف کے علمی جائزہ میں مغالطہ و مکابرہ وغیرہ تو بہت کچھ ہے مگر "تحقیقی جائزہ" تو دور دور تک نہیں ہے چنانچہ موصوف نے تفہیم القرآن کے اس حاشیہ کی صفائی اور جواب دہی میں ۴۷ صفحات تو لکھ ڈالے لیکن اس حدیث ابوداؤد کی تشریح و توضیح یا دوسری روایات سے اسکے معنی و مطلب کی تعیین میں ایک سطر لکھنے کی بھی زحمت نہ فرمائی کہ یہ حدیث (جسے علامہ نے حسب منشاء آزاد ترجمانی

کے ساتھ تفہیم القرآن میں اس بیدھڑک انداز میں لکھکر اپنے معتقدین کو چراگاہ کے ارد گرد ہی گھومتے رہنے کی تلقین فرمار ہے ہیں) آخر یہ حدیث صحت و قوت کے لحاظ سے کس درجہ کی ہے ؟ اس حدیث میں آئی ہوئی ندا و اذان سے کون سی اذان مراد ہے ؟" والاناء فی یدہ " کی ترجمانی فرماتے ہوئے علامہ کی یہ تعبیر کہ "کوئی شخص سحری کھا رہا ہو" حقیقت کی بہ نسبت مغالطہ سے کس درجہ قریب ہے ؟ اور "حتے یقضی حاجتہ" کا یہ ترجمہ کرنا کہ "اپنی حاجت بھر کھا پی لے" کہیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی اجازت سے تجاوز تو نہیں کر گیا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر پوری تفصیل و توضیح کے ساتھ لکھ آئے ہیں مختلف ناقابل انکار وجوہ کی بنا پر اگر حدیث شریف صحت و قوت کے معیار پر پوری ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ پانی یا دودھ کا برتن ہاتھ میں ہو اور اذان ہو جائے تو رعایتی طور پر یہ اجازت و گنجائش ہے کہ دو چار گھونٹ پی کر ضرورت پوری کر لے، ظاہر ہے کہ اس اتنے عمل میں مشکل سے چند سکنڈ ہی لگ سکتے ہیں ۔ لیکن علامہ نے تو انگلی پکڑتے پکڑتے نہ صرف پہنچہ بلکہ شاید پورا ہاتھ ہی پکڑ لینا چاہا ہے وہ تو اس حدیث کو اپنے اس ارشاد گرامی کی تائید میں نقل فرما رہے ہیں ۔ ملاحظہ ہو :-

"شریعت نے ان دونوں اوقات کی کوئی ایسی حد بندی نہیں کی ہے جس سے چند سیکنڈ یا چند منٹ ادھر ادھر ہو جانے سے آدمی کا روزہ خراب ہو جاتا ہو ، سحری میں سیاہی شب سے سپیدۂ سحر کا نمودار ہو جانا اچھی خاصی گنجائش اپنے اندر رکھتا ہے ۔ اور ایک شخص کے لئے یہ بالکل صحیح ہے کہ اگر عین طلوع فجر کے وقت اسکی آنکھ کھلی ہو تو وہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھا پی لے " (تفہیم القرآن ص ۱۴۶ / ۱۷۰)

ظاہر ہے کہ ابو داؤد شریف کی روایت اپنے اندر گوں ناگوں احتمالات و تشقیقات کے ساتھ ساتھ صرف اتنی ہی بات ظاہر کر رہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دورِ مبارک میں اگر کوئی شخص سحری میں کچھ کھا پی رہا ہو اور اذان (بلال) سنائی دی جائے ۔ تو

وہ شخص فوراً ہی برتن منہ سے ہٹا کر نہ رکھدے بلکہ بقدر ضرورت کھاپی لے۔ لیکن علامہ کو دیکھئے کہ وہ عین طلوع فجر کے وقت سو کر اٹھنے والے کو بھی اتنی مہلت و اجازت دے رہے ہیں کہ وہ جلدی سے اٹھ کر کچھ کھاپی لے"

علاوہ ازیں ابوداؤد شریف کی روایت اگر پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے (جیسا کہ امام بیہقی نے بھی اشارۃً اندیشہ ظاہر کیا ہے) تو اسکی رُو سے زیادہ سے زیادہ دو سیکنڈ کی گنجائش و رعایت سمجھی جا سکتی ہے لیکن علامہ نے سو کر اٹھنے والے کو کچھ کھاپی لینے کی جو اجازت اور ڈھیل دی ہے وہ تو دس پندرہ منٹ تک بڑھ سکتی ہے۔

علامہ کی دی ہوئی ڈھیل اور چھوٹ کا یہی پہلو قابلِ اعتراض ہے جسکی وجہ سے اس حاشیہ کے خلاف احتجاج و اعتراض کیا گیا اور عام لوگوں کو بتا دیا گیا کہ "جس مقام سے معصیت کی حد شروع ہوتی ہے عین اسی مقام کے آخری کناروں پر گھومتے رہنا آدمی کے لئے خطرناک ہے" مگر افسوس ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کی اصل نوعیت اور روح شریعت سے ناواقف ہیں وہ مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھے بغیر آخری حد تک ہی جانے پر اصرار کر رہے ہیں اور اسی غرض کے لئے سندیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر جواز کی آخری حدیں عوام کو بتانا چاہتے ہیں جنھیں اس مسئلہ کی تمام تر تفصیلات کا مطلق علم نہیں ہے تاکہ وہ اس باریک خط امتیاز ہی پر گھومتے رہیں جہاں اطاعت و معصیت کے درمیان محض بال برابر فاصلہ رہ جاتا ہے"

"علمی جایزہ" کی ایک جھلک تفہیم القرآن کے زیر بحث حاشیہ پر کئے جانے والے اعتراضن کا جواب دیتے ہوئے مفتی محمد یوسف صاحب نے اپنے جواب کا نقطۂ آغاز عبارت کی تحلیل و تجزیہ پر رکھا ہے۔ چنانچہ حاشیہ زیر بحث پورا نقل کرنے کے بعد "**تحلیل و تجزیہ**" کے زیر عنوان فرماتے ہیں :-

(الف) "مولانا کی اس عبارت کا جب ہم تجزیہ کرتے ہیں تو دو اجزاء پر روشنی پڑتی ہے اور یہ دو اجزاء شرعی نقطۂ نگاہ سے دو مستقل فقہی اور شرعی مسئلوں کی

حیثیت رکھتے ہیں۔

جزاوّل پہلا جزیہ ہے کہ افطار کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہوجاتا ہے جبکے ساتھ متصل مشرق سے سیاہی نمودار ہوجاتی ہے۔ یہ سیاہی جب مشرق سے نمودار ہونے لگے تو روزے کا وقت ختم اور افطار کا وقت شروع ہوجاتا ہے،

جزدوم دوسرا جزء وقت سحری سے تعلّق رکھتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ سحری کھانے کا وقت رات ہی نہیں بلکہ طلوع فجر کا وقت بھی سحری کا ہے اور عین طلوع فجر کے وقت جب ایک روزہ دار کی آنکھ کھلے تو اس کے لئے جلدی سے کچھ کھاپی لینا جائز ہے۔" (علمی جائزہ صـ۱۲۸ و صـ۱۲۹)

(ب) جہاں تک پہلے جزء کا تعلق ہے اس میں تمام علمائے اہلسنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ غروب آفتاب سے روزے کا وقت ختم اور افطار کا وقت شروع ہوجاتا ہے اور کسی کا بھی اختلاف منقول نہیں ہے، (صـ۱۲۹)———

(چند سطروں کے بعد)

(ج) "رہا دوسرا جزء! کہ سحری کا وقت کب تک رہتا ہے اور عین طلوع فجر کے وقت میں جبکہ روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو آیا روزہ دار کے لئے کھانا پینا جائز ہے یا نہیں؟ تو اس میں علمائے امت کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اور صحابۂ کرامؓ کے زمانہ سے لے کر فقہائے متاخرین کے عہد تک یہ مسئلہ اختلافی رہا ہے اور آج بھی کتب شریعت میں اختلافی شکل میں لکھا ہوا ملتا ہے۔ علماء کی ایک جماعت ہمیشہ اس بات کی قائل رہی ہے کہ عین طلوع فجر کے وقت میں روزہ دار کے لئے کھانا جائز ہے اور اس سے روزہ خراب نہیں ہوتا، اس کے برخلاف دوسری ایک جماعت کی رائے یہ رہی ہے کہ کھانے پینے کی اجازت اس وقت تک رہتی ہے کہ رات کا کچھ حصہ باقی ہو اور جب سیاہئ شب سے سپیدۂ صبح نمودار ہوگیا تو کھانے پینے کی اجازت خود بخود ختم ہوگئی اس کے بعد روزہ دار کے لئے کھانا پینا جائز نہیں ہے" (علمی جائزہ صـ۱۳۰)

(چند سطروں کے بعد مفتی صاحب نے اعتراض کا عنوان قائم فرما کر لوگوں کا اعتراض یوں نقل فرمایا ہے) :-

(۵) "مندرجہ بالا دونوں اجزاء میں سے دوسرے جزء پر بعض علمی حلقوں کی طرف سے یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ

"عین طلوع فجر کے وقت میں ایک روزہ دار کو کھانے پینے کی اجازت دینا صریح طور پر قرآن کریم کے خلاف ہے"

(چند سطروں کے بعد یہ سوال قائم فرماتے ہوئے کہ کیا یہ اعتراض جاندار اور وزنی ہے فرماتے ہیں)

(۶) "جو لوگ عوام کے حلقہ سے تعلق رکھتے ہیں اور مسئلہ کی حقیقت سے اچھی طرح واقف نہیں ہیں انکی نظروں میں بظاہر یہ اعتراض بڑا جاندار اور وزنی معلوم ہو گا مگر جو لوگ مسئلہ کی حقیقت سے پوری طرح واقف ہیں اور داء التعصب سے بھی انکے دل و دماغ محفوظ ہیں وہ جانتے ہیں کہ یہ اعتراض یا تو محض تعصب اور عناد کی بنا پر اٹھایا گیا ہے اور یا پھر مسئلہ کی حقیقت سے ناواقفیت کی بناء پر، ورنہ اگر معترضین حضرات مسئلہ کی حقیقت سے پوری طرح واقف ہوتے اور تعصب و عناد سے بھی انکے دل پاک ہوتے تو وہ مولانا مودودی کی رائے سے اختلاف تو کر سکتے تھے۔ مگر مولانا کی اس رائے کو گمراہیوں کی فہرست میں نہ شمار کرتے اور نہ اس کو قرآن کی خلاف ورزی یا تحریف کہنے کی جرأت کر سکتے۔ کیونکہ یہ مسئلہ سلفاً و خلفاً عہد صحابہ رضی اللہ عنہ سے لے کر فقہائے متاخرین کے زمانے تک مختلف فیہ رہا ہے اور ہر دور میں علمائے اُمّت نے اسکے بارے میں وہ رائے پیش کی ہے جو آج مولانا مودودی پیش کر رہے ہیں تو اگر اسکو گمراہی یا قرآن کی تحریف قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس فتوے کی زد میں وہ تمام علماء اور فقہائے اسلام بھی آئیں گے جو صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانے سے لیکر فقہائے متاخرین کے عہد تک عین طلوع فجر کے وقت میں مولانا مودودی کی طرح کھانے پینے کے جواز کے قائل رہے ہیں اور جب ہمارے اسلاف ہی مفتی حضرات کے فتووں کی رو سے گمراہ قرار پائیں گے تو بتایئے ہدایت ملے گی کہاں سے؟" (علمی جائزہ صد ۱۳۲)

"علمی جائزہ" "علمی مغالطہ" کیسے بن گیا؟

مفتی صاحب نے یہ کار ناگفتہ بہ کیسے انجام دیا اس کی تفصیل موجب تطویل ہے مختصراً اہم یہاں ان کی اس صنعت گری کی نشاندہی کرتے ہیں :۔

ہمارے تجزیہ کے مطابق مفتی صاحب کو اس دشوار گذار منزل تک پہنچنے کے لئے مندرجہ ذیل مراحل سے گذرنا پڑا ہے :۔

پہلے نمبر پر انھیں اپنے ناظرین کا ذہن بنانے اور انکی توجہ کو اصل نقطۂ اعتراض سے ہٹاکر دوسرے مباحث میں الجھانے کیلئے "**مسئلہ کی شرعی حیثیت**" کا عنوان قائم کرکے خلط مبحث کا پہلا مرحلہ طے کرنا پڑا ہے ۔ موصوف اس عنوان کے تحت فرماتے ہیں :۔

"ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم آثارِ صحابہ اور فقہائے اسلام کے اقوال کی روشنی میں مسئلہ کی شرعی حیثیت پر بحث کریں اور یہ معلوم کریں کہ مسئلہ کی اصل حقیقت کیا ہے ۔ اس سے ایک طرف یہ واضح ہو جائیگا کہ مسئلہ سلفاً و خلفاً علمائے امّت کے مابین اختلافی رہا ہے ۔ دوسری طرف یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس مسئلہ میں مولانا مودودی اپنی پیش کردہ رائے میں منفرد نہیں ہیں بلکہ ہر دور میں علمائے شریعت اور فقہائے اسلام کی ایک معتد بہ جماعت مولانا کی ہمنوا رہی ہے اور مسئلہ سلف سے لیکر خلف تک ہر دور میں اختلافی رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں اگر ایک طرف علمائے امت کی اکثریت نے احتیاط کو ملحوظ رکھکر عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے پینے کو ممنوع قرار دیا ہے تو دوسری طرف عوام کے یسر و سہولت کیلئے "الدین یسر" کے پیش نظر سلف و خلف کی ایک معتد بہ جماعت نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ عوام کے لئے عین طلوع فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو کھانا پینا جائز ہے ۔"

اسکے بعد مفتی صاحب موصوف نے اپنے اس مدعا کی تائید و ثبوت میں فتح الباری کے حوالے سے چند روایات و آثار نقل فرمائے ہیں ۔ (علمی جائزہ صفحہ ۱۳۲)

(۱) سعید بن منصور نے ۔ حضرت حذیفہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ خدا کی قسم ! ہم نے دن

دن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی تھی، البتہ سورج ابھی تک نہیں نکلا تھا"۔

(۲) انھیں سعید بن منصور ابن ابی شیبہ اور ابن منذر وغیرہ نے متعدد طریقوں سے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے متعلق یہ روایت نقل کی ہے کہ انھوں نے اپنا دروازہ بند کرنے کا حکم اسی غرض کیلئے کیا تھا کہ صبح دکھائی نہ دے"۔

(۳) بہ سند صحیح سالم بن عبید صحابی سے یہ روایت بھی ہے کہ ابو بکر صدیق رضؓ نے ایک دفعہ اس سے کہا کہ باہر جاکر دیکھو کہ صبح صادق نکلی ہے یا نہیں؟ وہ کہتے ہیں میں نے جاکر دیکھا پھر واپس آکر ان سے کہا کہ صبح روشن ہو کر خوب چمکنے لگی ہے پھر فرمایا جاکر دیکھو صبح نکلی ہے یا نہیں؟ میں نے جاکر دیکھا اور واپس آکر کہا کہ روشنی پھیل گئی ہے اسوقت فرمایا کہ لاؤ میرا شربت"۔

(۴) "اعمش سے روایت ہے کہ اگر مجھے بھوک نہ لگی ہوتی تو فجر پڑھکر سحری کھاتا" (علمی جائزہ ص ۱۳۶)

مغالطہ قدم بہ قدم بڑھتا اور تہ بہ تہ گہرا ہوتا جاتا ہے

مفتی صاحب نے دوسرے مرحلہ میں ان روایات کی روشنی میں مسئلہ زیر بحث سے متعلق اختلاف مسلک کا ذکر اور اسکا تجزیاتی تبصرہ یوں سپرد قلم فرمایا ہے:۔

"ان آثار پر نظر ڈالنے سے یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے کہ مسئلہ صحابہ کرام رضؓ کے مابین اختلافی رہا ہے۔ سیدنا ابو بکر صدیق رضؓ، حضرت علی رضؓ اور حضرت حذیفہ رضؓ تینوں کا مذہب یہ رہا ہے کہ "عین طلوع فجر کے وقت میں جبکہ ابھی تک روشنی پھیلی نہ ہو روزہ دار کیلئے کھانا پینا جائز ہے، بلکہ ایک قدم آگے بڑھکر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی کچھ کھایا پیا جاسکتا ہے ــــــ اعمش اور اسکے شاگرد ابو بکر بن عیاش بھی اسکے قائل رہے ہیں کہ عین طلوع فجر کے وقت میں بھی روزہ دار کیلئے کھانا پینا جائز ہے اور جبکہ مسئلہ صحابہ اور تابعین کے مابین اختلافی رہا تو دونوں مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے ساتھ اتفاق بھی کیا جاسکتا ہے اور دلائل کی بنا پر دوسرے اختلاف بھی کیا جاسکتا ہے اسی طرح دلائل ہی سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی دی جاسکتی ہے لیکن یہ کسیطرح بھی جائز نہیں کہ باوجود اسکے کہ دونوں طرف صحابہ اور تابعین کے اقوال موجود ہوں ہم ان میں سے

کسی ایک کو گمراہی کہیں یا ایک کو قرآن کی تحریف یا اس سے انکار قرار دیں" (علمی جائزہ ص۱۳۵)

اقتباس بالا کو بغور دیکھئے مفتی صاحب نے اپنے امام و مقتدی کی رائے کے ثبوت میں روایات بھی نقل کیں ان پر تجزیاتی بحث و فکر بھی کی لیکن کمال صنعت گری اور انتہائی مغالطہ انگیزی یہ ہے کہ اس سب کے باوجود یہ بات صاف نہ ہو سکی کہ ان حضرات صحابہؓ و تابعین کا مسلک فی الحقیقت ہے کیا؟ اور عین طلوع فجر کا اطلاق کس صورت پر صحیح ہے؟ کیونکہ مفتی صاحب پہلے تو اس کی تشریح فرماتے ہوئے لکھتے ہیں "جبکہ ابھی تک روشنی پھیلی نہ ہو" پھر اگلی سطر میں فرماتے ہیں کہ ایک قدم آگے بڑھکر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ "روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی کھایا پیا جا سکتا ہے"

سوال یہ ہے کہ ان حضرات صحابہ و تابعین کا (اور بزعم مفتی صاحب خود مودودی صاحب کا بھی) مسلک مفتی صاحب کے نزدیک کیا ہے۔ جہاں مفتی صاحب کا پہلا قدم پڑا تھا (کہ جبکہ ابھی روشنی پھیلی نہ ہو) وہ مسلک ہے؟ یا جہاں مفتی صاحب نے ایک ڈگ آگے بڑھکر قدم رکھدیا ہے۔ (کہ روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی کھایا پیا جا سکتا ہے) وہ مسلک ہے؟ مفتی صاحب کا یہ علمی جائزہ اس سوال کا واضح جواب نہیں دے سکا ہے۔

پھر کمال بالائے کمال اور مغالطہ در مغالطہ یہ ہے کہ حضرت مفتی صاحب قبلہ مندرجہ بالا دو نوں ہی وقتوں کو مودودی صاحب کی رائے کے مطابق ہی سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش بھی فرمائے جا رہے ہیں۔ مودودی صاحب نے اپنی عبارت میں "عین طلوع فجر" کا جو فقرہ استعمال کر لیا ہے۔ مفتی صاحب اس فقرہ کو ہر صورت میں برمحل ہی ثابت کئے جا رہے ہیں، عین طلوع فجر کا مصداق وہ صورت بھی ہے جبکہ ابھی تک روشنی پھیلی نہ ہو، اور وہ صورت بھی ہے کہ روشنی خوب پھیل چکی ہو، اور وہ صورت بھی عین طلوع فجر کا مصداق ہے جو حضرت حذیفہ کی روایت میں اوپر نقل ہوئی کہ "ہم نے تو بالکل دن ہی میں سحری کھائی تھی، مگر ہاں بس اتنی کسر رہ گئی تھی کہ سورج ابھی نہیں نکلا تھا"

ع کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے "

ہماری اس الجھن کی وجہ یہ ہے کہ مفتی صاحب قبلہ یہاں اپنے قبلہ و کعبہ کی عقیدت و محبت میں

سرشار ہوکر احادیث کی جملہ روایات کو کھینچ تان کر علامہ کا حق وکالت ادا فرما دینا چاہتے ہیں اس لئے وہ بار بار "عین طلوع فجر" کی تکرار بے کار کی پکار بھی لگائے جاتے ہیں۔ لیکن تھوڑی دیر بعد صفحہ ۱۳۸ پر ان کے قلم سے یہ حقیقت یوں بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ "حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت علیؓ، اور حضرت حذیفہؓ تینوں حضرات کی رائے اس مسئلہ میں یہی رہی ہے کہ "طلوع فجر کے بعد" کھانا پینا جائز ہے۔" (علمی جائزہ صفحہ ۱۳۸)

کیا حضرت مفتی صاحب قبلہ بتا سکتے ہیں کہ "طلوع فجر کے بعد" کیلئے بھی "عین طلوع فجر" کا لفظ بولا جا سکتا ہے؟ ہمارے ناظرین شاید اس سوال کا جواب بھی معلوم کرنا چاہیں گے تو سُنئے خود ہی مفتی صاحب اسی صفحہ ۱۳۸ پر چند سطر ذرا کے بعد ــــــــــــــ

علامہ کی رُوح کو خوش کرنے کیلئے پھر انھیں کے کلمات طیبہ کو پھر دہرائے دے رہے ہیں۔ فرماتے ہیں:-

"بہرحال یہ ایک حقیقت ہے جس سے ایک لمحہ کیلئے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ عین طلوع فجر کے وقت روزہ دار کیلئے کھانے پینے کا مسئلہ صحابۂ کرام اور تابعین کے زمانے میں اختلافی رہا ہے۔" (صفحہ ۱۳۸)

مفتی صاحب شاید پھر بھول گئے ابھی ابھی وہ اوپر لکھ چکے ہیں کہ "طلوع فجر کے بعد" کھانا پینا جائز ہے۔"

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ "عین طلوع فجر" سے پہلے اور اس کے بعد کا وقت کس طرح.... عین طلوع فجر کا مصداق ہو سکتا ہے؟

"حُبُّكَ الشَّيْءَ يُعْمِي وَيُصِمُّ"

مفتی صاحب بھی وکیل صفائی!

علامہ مودودی صاحب نے خلافت و ملوکیت میں ایک مقام پر اپنی صفائی پیش کرتے ہوئے ابن العربی، ابن تیمیہ، اور شاہ عبدالعزیز صاحب کیلئے "وکیل صفائی" کا طنز آمیز فقرہ استعمال کیا تھا اور مزید فرمایا تھا کہ "وکالت خواہ الزام کی ہو یا صفائی کی اسکی عین فطرت یہ ہوتی ہے کہ اس میں آدمی اس مواد کی طرف رجوع کرتا ہے جس سے اس کا مقدمہ مضبوط ہوتا ہو اس مواد کو نظر انداز کر دیتا ہے جس سے اسکا مقدمہ کمزور ہو جائے۔" (خلافت و ملوکیت صفحہ ۳۲)

بقول علامہ جب وکالت کی یہ عین فطرت ہے تو ہمیں کم ازکم مفتی صاحب جیسے عقیدت کیش سے تو یہ توقع نہیں ہے کہ موصوف کے اس نفسیاتی مطالعہ سے اختلاف کریں گے اسلئے غالباً وہ اپنی تحریر میں عین فطرت کے اس تقاضے کی موجودگی سے انکار نہ فرمائینگے ـــــ موصوف کی اسی کمزوری کا نتیجہ ہے کہ وہ اپنے موکل و مقتدی کا مقدمہ مضبوط کرنے کی فکر میں کچھ ایسے محو سے ہو گئے ہیں جس سے ان کی قوت حفظ بھی بڑی حد تک متاثر ہو گئی ہے ۔

چنانچہ ابھی اوپر آپنے دیکھا کہ وہ کس طرح بار بار کبھی "عین طلوع فجر" بولتے ہیں اور کبھی "طلوع فجر کے بعد" کہتے ہیں، کبھی یہ کہتے ہیں کہ "جبکہ روشنی ابھی پھیلی نہ ہو" اور کبھی یہ کہ "روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی" ـــــ اور یہ سب مختلف تعبیرات مختلف مسالک کیلئے نہیں ہیں بلکہ صرف ایک مسلک کیلئے جسے وہ حضرات ابو بکرؓ و علیؓ اور حضرت حذیفہؓ کا مسلک بتاتے ہیں، اور پھر آگے چلکر ص۱۴۷ پر علامہ ابن رشد مالکی کی تحقیق کے ذیل میں بدایۃ المجتہد سے انکی یہ عبارت بھی نقل فرما رہے ہیں :-

والذین راوا انہ الفجر الابیض المستطیر وھم الجمھور اختلفوا فی الحد المحرم الاکل فقال قوم ھو طلوع الفجر نفسہ وقال قوم ھو تبینہ للناظر الیہ ومن لم یتبینہ فالاکل مباح لہ حتے تبینہ وان کان قد طلع "	جو لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ابتداء صوم صبح صادق کے وقت سے ہے یعنی حضرات جمہور وہ اس حد کی تعیین میں باہم مختلف ہوئے ہیں جس سے کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ ایک جماعت کہتی ہے کہ وہ حد فاصل عین طلوع فجر ہے، دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ وہ حد فاصل دیکھنے والے کی نگاہ میں صبح کا خوب روشن ہو جانا ہے ۔
(بدایۃ المجتہد ص۲۸۹/۱ج) (علمی جائزہ ص۱۴۷)	اب جس شخص کو وہ اچھی طرح روشن ہی نہ ہوئی ہو اس کے لئے اسوقت تک کھانا پینا جائز ہے کہ وہ اچھی طرح روشن ہو جائے اگرچہ فی الواقع وہ طلوع ہو چکی ہو "

دیکھئے یہاں جمہور کے دو مسلکوں کی تعیین و تفصیل بیان کرتے ہوئے ایک جماعت کے نزدیک وہ حد فاصل عین طلوع فجر کو بتایا گیا ہے اور دوسری جماعت کے نزدیک خوب اچھی طرح روشن ہو جانے کو حد مقرر کیا گیا ۔

اگر عین طلوع فجر اور بعد طلوع فجر میں کوئی فرق ہی نہیں ہے تو یہ اختلاف مسلک کیسا ہے؟
جب اصل اس مجاز و حقیقت کی ایک ہے بہ پھر کیوں پھر رہے ہیں ادھر سے ادھر مجھے

تضاد بیانی اور خلط مبحث

مفتی صاحب نے اپنے موکل و مقتدی صاحب کا مقدمہ مضبوط بنانے کیلئے ۴۷ صفحات کی طول طویل بحث میں بار بار کی تکرار بے کار کے ساتھ ساتھ پر فن تضاد بیانی اور بر راز حکمت خلط مبحث سے بھی کام لیا ہے جس کی وجہ سے بحث میں ایک عجیب قسم کے الجھاؤ اور گھماؤ پھراؤ کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے، نتیجہ ظاہر ہے کہ "علمی جائزہ" کا ناظر کسی واضح و متعین فیصلہ تک پہنچنے کے بجائے ان کی اسی "بھول بھلیوں" میں گم ہو کر رہ جاتا ہے، پھر تھک ہار کر جب وہ اس سے نکلنے میں کامیاب ہوتا ہے تو اسکے ذہن میں کچھ اسی قسم کا تاثر ہوتا ہے۔ کہ سچ ہے "گڑ و تو گڑ ہی رہ گئے"

مفتی صاحب کی تضاد بیانی اور خلط مبحث پر کچھ روشنی تو گذشتہ صفحات میں بھی پڑ چکی ہے دو ایک مثالیں اور بھی ملاحظہ ہوں :-

(۱) بیان اختلاف مسالک میں اختلاف و تضاد :- مفتی صاحب نے اپنے "علمی جائزہ" میں جہاں فقہائے احناف کی تصریحات نقل فرمائی ہیں وہاں ان حضرات کی تصریحات کے مطابق مسئلہ زیر بحث میں اختلافی مسلک صرف دو ہیں۔ مثلاً علامہ شامی کی تصریح کے زیر عنوان "الیوم" کی تشریح شامی کے حوالے سے یوں نقل فرمائی گئی ہے :-

ای الیوم الشرعی من طلوع الفجر الی الغروب وھل المراد اول زمان الطلوع او انتشار الضوء؟ فیہ خلاف والاول احوط والثانی اوسع کما قال الحلوانی فی المحیط - (شامی ص ۱۱ / ۲۶)	یعنی شرعی دن طلوع صبح صادق سے لیکر غروب تک ہے اور طلوع سے ابتدائی طلوع فجر مراد ہے یا روشنی کا خوب پھیل جانا مراد ہے تو اس معاملہ میں اختلاف ہے پہلے قول میں زیادہ احتیاط ہے اور دوسرے میں وسعت اور گنجائش زیادہ ہے محیط کے مطابق حلوانی نے یہی کہا ہے" (علمی جائزہ ص ۱۴ / ۲۶)

اسی قسم کی چند مزید تصریحات عالمگیری، عنایہ شرح ہدایہ، ملا علی قاری کی شرح نقایہ وغیرہ سے

نقل فرمانے کے بعد فرماتے ہیں :-

" فقہائے احناف کی یہ تصریحات اس بات کے ثبوت کیلئے کافی ہیں کہ عین طلوع فجر کے وقت میں کھانے پینے کا مسئلہ علمائے احناف کے نزدیک اختلافی ہے اور ایک جماعت کی رائے اس بارے میں یہ ہے کہ ابتدائی طلوع فجر کے وقت میں کھانا پینا روزہ دار کے لئے جائز ہے۔ اور صحابۂ کرام میں بھی ابو بکر صدیق، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت حذیفہؓ اور حضرت طلق بن علی رضی اللہ تعالےٰ عنہم اسی کے قائل رہے ہیں " (علمی جائزہ ص۱۴۴)

(ناظرین کرام یہاں یہ بات نوٹ کرتے چلیں کہ مفتی صاحب یہاں پر "ابتدائی طلوع فجر" کا لفظ نقل فرما رہے ہیں اور اسی کو حضرت حذیفہ کا قول نقل کر رہے ہیں اور اوپر انہی حضرت حذیفہ کی یہ روایت گذر چکی ہے کہ انھوں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری بالکل دن ہی میں کھائی تھی البتہ سورج ابھی نہیں نکلا تھا، کیا سورج نکلنے سے ذرا پہلے بالکل دن میں سحری کھانا اور ابتدائے طلوع فجر کے وقت میں سحری کھانا بالکل ایک ہی بات ہے؟ مفتی صاحب کو معلوم ہونا چاہیئے کہ علامہ کی شان میں، جو حضرات قصیدہ خوانی نہیں کر سکتے انھیں ایسا معدہ قدرت کی طرف سے نہیں ملتا کہ وہ ایسی باتوں کو ہضم کر لیں)

اور یہی مفتی صاحب آگے بڑھکر جہاں فقہائے مالکیہ کی کتابوں سے اختلاف مسالک پر روشنی ڈالتے ہیں وہاں پر یہ دو مسلک ایک قدم آگے بڑھ کر تین ہو جاتے ہیں "تحقیق ابن رشد کا خلاصہ" بیان فرماتے ہوئے لکھتے ہیں :-

" علامہ ابن رشد مالکی نے مسئلہ زیر بحث کے متعلق جو تحقیق پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ :-

" اس مسئلہ میں علمائے سلف کے تین مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ روزہ دار کیلئے کھانا پینا اس وقت تک جائز ہے جب تک وہ سرخی نمودار نہ ہو جو سپیدۂ صبح کے انتشار کامل کے بعد اور سورج طلوع ہونے سے پہلے درمیانی وقت میں پیدا ہو جاتی ہے۔ صحابۂ کرام میں سے بقول ابن رشد کے حضرت حذیفہ اور ابن مسعود اسی کے قائل رہے ہیں۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ جبتک رات کی تاریکی باقی ہو روزہ دار کیلئے کھانا پینا جائز ہے اور صبح صادق ہوتے ہی کھانے پینے کی اجازت ختم ہو جائے گی پھر کسی طرح بھی روزہ دار کیلئے کھانا جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ عین طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں کیوں نہ ہو "

تیسرا مذہب وہ ہے جو مالکیہ کے یہاں مشہور بھی ہے اور جمہور بھی اسی کے قائل ہیں وہ یہ کہ کھانے پینے کے معاملے میں نہ اتنی تنگی ہے کہ طلوع فجر کے وقت اصلا اسکی اجازت نہ رہے اور نہ اتنی وسعت اور فراخی ہے کہ سرخی نمودار ہونے تک اسکی اجازت ممتد رہے بلکہ عین طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں تا وقتیکہ روشنی خوب پھیلی نہ ہو کھانے پینے کی اجازت ہوگی اور جب روشنی اچھی طرح پھیل جائے تو کھانے پینے کی یہ اجازت ختم ہو جائے گی۔" (علمی جائزہ صفحہ ۱۵/۲۷)

ناظرین کرام پر مفتی صاحب کی حیرانی مندرجہ بالا اقتباسات سے اچھی طرح آشکارا ہو گئی ہوگی کہ موصوف ایک طرف فقہائے احناف کا مسلک نقل کرتے ہوئے صبح صادق (وقت ابتدائے صوم) کے بارے میں صرف دو قول یا دو مسلک نقل کر آئے ہیں اور اب یہاں فقہائے مالکیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے تحدید ابتدائے صوم سے متعلق تین مسلک نقل فرما رہے ہیں ــــ اور پھر آگے چلکر "اختلاف کا منشا" متعین فرماتے ہوئے اس اختلاف کو صرف دو ہی مسلکوں میں محدود دکھلا رہے ہیں فرماتے ہیں :۔

"رہی تیسری چیز کہ "تبیین" سے قرآن کریم کی مراد کیا ہے؟ آیا ابتدائی طلوع فجر ہے یا اس سے مراد روشنی کا انتشار اور اچھی طرح پھیل جانا ہے تو اس میں علمائے امت سلفاً و خلفاً مختلف رہے ہیں۔ اکثریت نے احتیاط کی پیش نظر تبیین کی تفسیر ابتدائی طلوع فجر کے ساتھ کی ہے ....

.... اس کے بر خلاف اقلیت ہر دور میں عوامی لیسر و سہولت کے پیش نظر قوانین تیسیر کے تحت اس بات کی قائل رہی ہے کہ تبیین سے مراد روشنی کا خوب انتشار اور اس کا اچھی طرح پھیلنا ہے اور جب تک روشنی اچھی طرح نہ پھیلے تو روزہ دار کیلئے کھانا پینا جائز ہے۔" (علمی جائزہ صفحہ ۱۵۳/۲۷)

اسی طرح صفحہ ۱۶۹ پر "ایک معقول توجیہ" کے زیر عنوان رقمطراز ہوئے ہیں :۔

"وہ توجیہ یہ ہے کہ کھانے پینے کے حکم کے دو پہلو ہیں ایک پہلو عزیمت کا ہے اور دوسرا رخصت کا، یعنی اس حکم میں ایک عمل ہے افضلیت پر اور دوسرا عمل ہے نفس جواز پر، عزیمت اور افضلیت کا پہلو تو یہ ہے کہ کھانا پینا صرف رات تک محدود رکھا جائے اور طلوع ہوتے ہی اسکو بند کر دیا جائے۔

لیکن بطور رخصت یہ بھی جائز ہے کہ طلوع فجر کے بعد بھی کچھ کھایا پیا جائے بشرطیکہ روشنی اچھی طرح نہ پھیلی ہو۔

اس توجیہ سے تمام نصوص اور روایات کے مابین تطبیق حاصل ہوگی اور کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا کیونکہ جن احادیث اور روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کھانے پینے کا وقت صبح صادق تک ہے اور آگے نہیں ہے اس کو عزیمت پر محمول کریں گے .... اور جن احادیث اور روایات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ طلوع فجر کے بعد بھی کھانا پینا جائز ہے۔ اسکو رخصت اور نفس جواز پر محمول کریں گے، یعنی مجبوری کی صورت میں ایسا کرنا جائز ہے، باقی رہی آیت قرآنی تو اس میں لفظ" تبین" سے ایسے معنی مراد لئے جائیں گے جو دونوں کو شامل ہوں یعنی تبین کی ابتدا تو شروع طلوع فجر سے اور انتہاء ہوگی انتشار ضوء پر" (علمی جائزہ صفحہ $\frac{17}{27}$)

مرض بڑھتا گیا جوں جوں دوا کی

مفتی صاحب قبلہ مسئلہ زیر بحث کو جتنا سلجھانا چاہتے ہیں بات اتنا ہی الجھتی جا رہی ہے۔

موصوف اپنی اس طول بحثی کے باوجود ابھی تک یہی متعین نہیں فرما سکے کہ مسئلہ زیر بحث میں اختلاف مسلک دو صورتوں میں محدود ہے یا یہ اختلاف تین اقوال تک پہنچتا ہے؟

ہم نے موصوف کی " معقول توجیہ " پر بھی غور کیا اور ان کے بیان کئے ہوئے "اختلاف کا منشا" بھی سمجھنا چاہا، ہمیں تو یہی دریافت ہو سکا کہ ان دونوں ہی.... عنوانوں کے تحت موصوف اختلاف مسلک کی دو ہی صورتیں متعین فرمانا چاہتے ہیں اور انہی دونوں مسلکوں کے مابین تطبیق و توجیہ بیان فرما کر وہ اس خوش فہمی میں بھی مبتلا ہو رہے ہیں کہ انھوں نے علامہ مودودی کی قابل اعتراض عبارت کا "علمی جائزہ" لے لیا۔

موصوف کو اپنی وکالت صفائی کے جوش میں شاید یہ ہوش ہی نہیں رہا کہ وہ اپنے اس علمی جائزہ میں علمائے سلف کے تین مذاہب نقل کر رہے ہیں؟ اب ہم موصوف سے یہ استفسار کرنے میں اپنے حق کو بجانب ہی سمجھیں گے۔

کہ اگر مسئلہ زیر بحث میں علمائے سلف کے مذاہب و مسالک واقعتاً تین ہی ہیں تو پھر موصوف اختلاف کا منشا بیان فرماتے ہوئے یا معقول توجیہ فرماتے ہوئے اختلاف مسالک کو صرف دو ہی صورتوں میں محدود کیوں ظاہر فرما رہے ہیں ؟

موصوف کو یہ بھی ہوش نہ رہا کہ علامہ پر سے ایک اعتراض دُور کرنے کے لئے اس بحث کو جس غیر ضروری طور پر انھوں نے طول دیا ہے اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ وہ اپنی ہی کتاب میں نقل کی ہوئی مندرجہ ذیل..... روایات حدیث کا واضح محمل بھی..... متعین نہ فرما سکے ، ——————

حالانکہ یہ مرحلہ بھی انھیں کو طے کرنا تھا جسے انھوں نے دانستہ نظرانداز فرما کر مسئلہ زیر بحث کہ تین مسلکوں کو دو ہی مسلکوں میں سمو دینا چاہا ہے مگر ناظرین دیکھیں گے کہ موصوف یہ کار دشوار انجام نہیں دے سکے ہیں ۔

ذیل میں ہم مفتی صاحب موصوف کی نقل فرمودہ ان روایات کی نشاندہی کر رہے ہیں جو موصوف کی "معقول توجیہ" کے باوجود محتاج تطبیق رہ گئی ہیں ۔

(۱) حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی یہ روایت کہ " واللہ ہم نے دن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی تھی البتہ سورج ابھی تک طلوع نہیں ہوا تھا " (علمی جائزہ ص ۱۴۴/۲۷)

(۲) حضرت اعمش کی یہ روایت کہ " اگر مجھے کھانے کی خواہش نہ ہوتی تو میں فجر پڑھکر سحری کھاتا " (ص ۱۳۶)

(۳) حضرت طلق بن علی کی یہ روایت کہ " حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ تم کھاؤ پیو یہاں تک کہ پھیلی ہوئی سرخی تمہارے سامنے نمودار ہو جائے " (علمی جائزہ ص ۱۵۷)

دعوتِ انصاف

کیا کوئی بھی صاحبِ انصاف ذرا دیر کے لئے یہ بھی ماننے پر آمادہ ہو سکتا ہے کہ موصوف کی معقول توجیہ کے لحاظ سے یہ روایات کس قول و مسلک کی ترجمانی کر رہی ہیں دراں حالیکہ موصوف نے اپنی معقول توجیہ میں مسلک جواز و رخصت بھی یوں بیان فرمایا ہے :-

" بطور رخصت یہ بھی جائز ہے کہ طلوع فجر کے بعد کچھ کھایا یا پیا جائے بشرطیکہ روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو"

مفتی صاحب کی یہ خط کشیدہ شرط نظر میں رکھتے ہوئے حضرت حذیفہ والی روایت کے یہ فقرے پھر ملاحظہ فرمایئے کہ

(الف) " ہم نے دن ہی میں.... سحری کھائی تھی" (ب) " البتہ سورج ابھی تک طلوع نہیں ہوا تھا"

کون صاحب عقل و انصاف ہے جو طلوع فجر کے اس وقت کے لئے جبکہ روشنی اچھی طرح پھیلی نہ ہو یہ دونوں تعبیریں (جو حضرت حذیفہ کی روایت میں ہیں) برمحل ماننے پر آمادہ ہو جائے گا ؟

حضرت اعمش سے متعلق روایت کا یہ پہلو بھی دلچسپ ہے کہ وہ نماز فجر سے پہلے سحری کھالینے کی وجہ اپنی بھوک کا تقاضا بتا رہے ہیں ورنہ سحری کا وقت کچھ ختم نہیں ہو جارہا تھا۔ اگر بھوک کا تقاضا نہوتا تو نماز فجر پڑھ کر ہی سحری کھالیتے ــــــــ

یہ ہے مفتی صاحب کا کمال کہ وہ علامہ مودودی کی غلطی پر پردہ ڈالنے کے لئے ان کے معتقدین کو یہ بھی تلقین فرمائے دے رہے ہیں کہ اگر وہ لوگ چاہیں تو نماز فجر پڑھ کر ہی سحری کھا سکتے ہیں ؟ علامہ مودودی نے تو اتنی ہی گنجائش نکالی تھی کہ اذان کی آواز سن کر سحری کھانے پینے کو موقوف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ ضرورت بھر کھا پی لے، مفتی صاحب ایسے چست گواہ نکلے کہ ان کے نزدیک سلف (حضرات صحابہ و تابعین وغیرھم) نماز فجر پڑھ کر بھی سحری کھالینے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے تھے۔ اسی کو کہتے ہیں " مدعی سست گواہ چست "

اسی طرح تیسری روایت جو حضرت طلق بن علی سے منقول ہوئی ہے اس میں منتہائے وقت سحری اس سرخی کو بتایا گیا ہے جس کی توضیح خود مفتی صاحب نے فتح الملہم کے حوالہ سے یوں نقل فرمائی ہے :-

"یہاں سرخی کے معنی یہ ہیں کہ افق پر پھیلی ہوئی روشنی ابتدائی سرخی سے مل جائے کیونکہ سفیدی جب مکمل طور پر ظاہر ہوتی ہے تو سرخی کے اوائل نمودار ہو جاتے ہیں۔ (علمی جائزہ صفحہ ۱۵۷/۲۶)

ہم نہیں سمجھ سکتے کہ مفتی صاحب جو مسلک جواز و مسلک رخصت کی رو سے بھی روشنی کے اچھی طرح نہ پھیلنے کی شرط لگا رہے ہیں وہ کس طرح حضرت طلق بن علی کی اس روایت کو مسلک جواز کا مصداق تسلیم کر سکتے ہیں جس کی رو سے سحری اس سرخی کے نمودار ہونے تک کھائی جا سکتی ہے جو سرخی سفیدی کے مکمل طور پر ظاہر ہو جانے کے بعد ہی ظہور پذیر ہوتی ہے۔

مختصر یہ کہ مفتی صاحب "علمی جائزے" کے نام پر لاکھ علمی مغالطے دیں وہ کسی طرح جمہور صحابہ و تابعین یا جمہور فقہاء و مجتہدین سے حضرت طلق بن علی کی روایت کے مطابق کوئی سند و تائید نہیں پیش کر سکتے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ منقولہ بالا یہ روایات خود مفتی صاحب کی "معقول توجیہ" کی رو سے بھی ناقابل عمل ثابت ہوتی ہیں۔

ایسی صورت میں مسئلہ زیر بحث کا حل تو کچھ نہ نکل سکا اور بات جہاں تھی وہیں رہ گئی۔ جب تک مفتی صاحب موصوف حضرت حذیفہ کی روایت اور حضرت اعمش کے قول مذکور کی توجیہ و تطبیق کا کارنامہ سرانجام نہیں دیتے۔ موصوف کا یہ "علمی جائزہ"..... علمی مغالطہ کی حد سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

موصوف کی یہ غلط فہمی بہر حال دور ہو جانی چاہئے کہ علامہ مودودی کی عبارت پر جو اعتراض کیا جاتا ہے اس کا یہ حل نہیں ہے جو مفتی صاحب نے پیش کرنا چاہا ہے کہ مسئلہ زیر بحث سے متعلق حضرات فقہائے کرام کے دو دو قول کر دیئے۔ ایک کو عزیمت اور دوسرے کو رخصت کا مصداق قرار دیدیا ——— یا کتب حدیث سے چند روایات نقل کر دیں اور بحث کو غیر ضروری

طول دیکر بری طرح الجھادیا ــــ یہ نہ تو مسئلہ کا حل ہے نہ ہی موصوف کا کوئی کارنامہ جسے وہ بزعم خود "علمی جائزہ" کا مصداق بھی سمجھ رہے ہیں۔

دوراندیشی سے مقدمہ میں کمزوری

مفتی صاحب سے پیروی مقدمہ میں ایک سخت بھول ہوگئی۔ موصوف کو اپنے موکل مقتدیٰ علامہ مودودی کی وکالت میں دلائل تائید کا انبار لگاتے ہوئے یہ ہوش ہی نہ رہا کہ وہ جمع دلائل میں ضرورت سے زیادہ آگے نکل گئے ہیں جس کی وجہ سے مقدمہ مضبوط ہونیکی بجائے اور کمزور ہی ہوگیا۔

مفتی صاحب کو اگر علامہ کی عبارت پر ہونیوالے اعتراض سے اختلاف تھا اور وہ یہی سمجھتے تھے کہ علامہ نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی اور غلط بات نہیں بلکہ حضرات صحابہؓ کے سے لے کر مولانا رشید احمد و مولانا خلیل احمد تک ہر دور میں علمائے امت کی ایک جماعت برابر یہی بات کہتی آئی ہے۔ تو موصوف کیلئے صرف اتنی ہی بات کافی تھی کہ وہ اپنے اس دعوی کے ثبوت میں حضرات فقہاء کے وہ اقوال نقل کر دیتے (جنکا کچھ حصہ ہم بھی اوپر نقل کر آئے ہیں) ہمارا خیال ہے کہ وہ اتنی ہی بحث پر اپنے موکل کا مقدمہ جیت لینے کا اعلان کر سکتے تھے، مگر افسوس کہ موصوف نے اپنی حد سے قدم آگے بڑھا دیا اور اقوال فقہاء کے بعد روایات حدیث کی تائید مزید حاصل کر کے مقدمہ کو اور مضبوط کرنا چاہا لیکن ہوا یہ کہ وہ یہ مرحلہ دشوار طے نہ فرما سکے اور بات بننے کی بجائے اور بگڑ گئی کیونکہ موصوف نے جوش وکالت میں حضرت حذیفہ و حضرت انسؓ وغیرھما سے متعلق بعض ایسی روایات بھی نقل کر دیں جو ان کی اپنی معقول توجیہ کے باوجود قابل قبول نہ ہو سکیں بلکہ عام فقہاء کے نزدیک خلاف جمہور اور قول شاذ کا مصداق قرار پائیں چنانچہ مفتی صاحب خود بھی ابن رشد مالکی کے حوالہ سے ناقل ہیں ملاحظہ ہو (علمی جائزہ ص۱۴۷)

وشذت فرقة فقالوا هو الفجر الاحمر الذى يكون بعد الابيض و هو مروى عن حذيفة وابن مسعود"	وہ فرقہ مخالف جمہور ہے جو کہتا ہے کہ (وقت صوم کا وقت آغاز) وہ سرخی ہے جو سپیدی کے بعد ہوتی ہے یہ بات حضرت ابن مسعود سے مروی ہے۔

اور صاحب روح المعانی حضرت اعمش کا مسلک یوں نقل فرماتے ہیں :-

والائمۃ الاربعۃ رضی اللہ عنہم علی ان اول النہار الشرعی طلوع الفجر فلا یجوز فعل شیٔ من المحظورات بعدہ وخالف فی ذالک الاعمش ولا یتبعہ الا الاعمی فزعم ان اولہ طلوع الشمس کالنہار العرفی وجوز فعل المحظورات بعد طلوع الفجر و کذا الامامیۃ " (روح المعانی)

اور ائمہ اربعہ رضی اللہ عنہم اس قول پر قائم ہیں کہ نہار شرعی کی ابتداء طلوع فجر سے ہوتی ہے۔ لہذا ممنوعات صوم میں سے کسی بات کا ارتکاب طلوع فجر کے بعد جائز نہیں ہے اور اعمش نے جمہور کی مخالفت کی ہے جنکی پیروی کوئی اعمی ہی کریگا ان کا گمان یہ ہے کہ نہار شرعی کی ابتدا طلوع شمس سے ہے جیسے یوم عرفی ہوتا ہے اور انھوں نے ممنوعات کا ارتکاب طلوع فجر کے بعد بھی جائز بتایا ہے امامیہ بھی یہی کہتے ہیں ۔ (روح المعانی)

مفتی صاحب کی اس غیر ضروری تطویل بحث کا الٹا اثر یہ ہوا کہ اب یہ سمجھا جانے لگا کہ علامہ کی تفہیم القرآن میں دی ہوئی ڈھیل وہ تسہیل و تیسیر نہیں ہے جو حضرات فقہاء کی ایک جماعت ہر دور میں دیتی آئی ہے بلکہ ہو بہو علامہ کی ڈھیل اسی قبیل سے ہے جو حضرت حذیفہ کی روایت اور حضرت اعمش کے قول سے سمجھی جاتی ہے جیسے صاحب روح المعانی نے امامیہ (روافض) کا مسلک بتایا ہے اور جسے عام طور پر حضرات فقہائے کرام نے مسلک منسوخ اور قول شاذ سمجھکر قابل عمل نہیں مانا ہے ۔ ورنہ مفتی صاحب کو کیا ضرورت پڑی تھی کہ وہ یہاں ایسی روایات بھی نقل فرما گئے جنھیں موصوف کی معقول توجیہ بھی مقبول نہ بنا سکی ۔

خاتمۂ بحث "علمی جائزہ" کا "علمی مغالطہ" ہونا واضح کرنے کے لئے ہم نے یہاں پر اس کے صرف ایک مسئلہ کا جائزہ لیا ہے ، بات اتنے ہی میں کافی بڑھ گئی۔ اب آخر میں ہم مسئلہ زیر بحث سے متعلق دو پہلوئے بحث اور نمایاں کرکے اس بحث کو ختم کرنا چاہتے ہیں ۔

بحث کا صحیح رُخ ہمارے نزدیک بحث کا صحیح رُخ یہ ہے کہ ہم پہلے یہ دیکھیں کہ مسئلہ زیر بحث سے متعلق

قرآن مجید کے اصل الفاظ کیا ہیں؟ اور ان کی تشریح و توضیح خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کچھ منقول ہے یا نہیں؟ ——— اس مرحلہ کے بعد دوسرے نمبر پر آثار صحابہ کو دیکھیں گے۔

ویسے کہنے کو تو یہ پہلو علمی جائزہ میں بھی زیر بحث آیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مفتی صاحب کے پیش نظر چونکہ علامہ مودودی کی شخصیت کا تحفظ ہے اس لئے موصوف کی ساری بحثیں نہایت درجہ الجھی ہوئی ہیں اور متعدد مقامات پر تو ایسی تضاد بیانی راہ پا گئی ہے جس کے باعث ان کی بحثیں باہم متضاد اور بے نتیجہ ہو کر رہ گئی ہیں:

موصوف نے اپنی کتاب کے ص۱۵۲ پر "اختلاف کا منشا" بیان فرماتے ہوئے قرآن مجید میں آئے ہوئے الفاظ "حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر" سے متعلق بھی کچھ بحث کی ہے، جس کا کچھ اقتباس ہم چند صفحات پہلے نقل کر آئے ہیں لیکن مشکل یہ ہے کہ موصوف نے اس موقع پر "تبین" کے مصداق میں اختلاف مسلک بیان فرماتے ہوئے علمائے امت کی اقلیت کا مسلک جواز و مسلک رخصت یوں بیان فرمایا ہے:۔

"تبیّن سے مراد روشنی کا خوب انتشار اور اس کا اچھی طرح پھیلنا ہے اور جب تک روشنی اچھی طرح نہ پھیلے تو روزہ دار کے لئے کھانا پینا جائز ہے۔"
(علمی جائزہ ص۱۵۳)

اور اس کی مزید تاکید ص۱۷۱ پر اس طرح فرمائی ہے کہ
"لیکن بطور رخصت یہ بھی جائز ہے کہ طلوع فجر کے بعد کھایا پیا جائے..... بشرطیکہ روشنی اچھی طرح نہ پھیلی ہو۔"

ان دونوں ہی عبارتوں سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ مفتی صاحب روشنی اچھی طرح پھیل جانے کے بعد سحری کھانے کو نادرست اور روزہ کیلئے خلل انداز سمجھتے ہیں۔

مگر یہی مفتی صاحب اپنی اسی کتاب کے ص۱۳۶ پر متعدد اکابر صحابہ سے متعلق اظہار خیال یوں فرما چکے ہیں :۔

"سیدنا ابو بکر صدیقؓ، حضرت علیؓ اور حضرت حذیفہؓ تینوں کا (ص۱۴۱ کے مطابق حضرت ابن مسعود کا بھی اور ص۱۶۸ کے مطابق حضرت عثمان کا بھی) مذہب یہ رہا ہے کہ عین طلوع کے وقت میں جب کہ ابھی تک روشنی پھیلی نہ ہو، روزہ دار کے لئے کھانا پینا جائز ہے بلکہ ایک قدم آگے بڑھکر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ روشنی خوب پھیلنے کے بعد بھی کھایا پیا جاسکتا ہے، جیسا کہ بعض سابقہ روایات میں بالتصریح ذکر ہے"

مفتی صاحب نے اس موقع پر "ایک قدم آگے" اور ایک قدم پیچھے والی قواعد پریڈ صرف تفنن طبع کے طور پر فرمائی ہے ورنہ موصوف نے جن سابقہ روایات میں بالتصریح ذکر کا اشارہ فرمایا ہے ان روایات کی رو سے صرف ایک قدم آگے والی بات ثابت ہوتی ہے، لیکن مفتی صاحب کا ضمیر شاید خود بھی یہ اگلا قدم بڑھانے کے لئے تیار نہیں ہے اسلئے وہ... ایک قدم آگے اور ایک قدم پیچھے کی کشمکش میں رہ گئے اور واضح طور پر ان حضرات کا مذہب متعین نہ فرما سکے۔

مفتی صاحب کی اس غیر اطمینان بخش بحث کے نتیجہ میں انکے عام ناظرین بھی ایک سخت آزمائش اور کشمکش میں مبتلا ہوسکتے ہیں اور مذکورین اکابر صحابہ کے اس طرز عمل سے واقفیت کے بعد یا تو وہ ان حضرات صحابہ کی طرف سے سوء ظن میں مبتلا ہوں گے یا ان کتب حدیث اور روایات سے ان کا اعتماد اٹھ جائے گا جن سے یہ روایات نقل ہوئیں۔ جنھیں ان کے ظاہری معنی پر محمول کرنے کے لئے خود مفتی صاحب کا ضمیر بھی آمادہ نظر نہیں آتا اسی وجہ سے وہ کہیں مسئلہ زیر بحث میں دو مسلک لکھتے ہیں اور کہیں ایک قدم آگے بڑھا کر ان کی تعداد تین بتاتے ہیں اور اسی کشمکش نے اس مقام پر ان اکابر صحابہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ایک قدم پیچھے رکھنے اور پھر ایک قدم آگے بڑھانے کی پریڈ کرنے پر انھیں مجبور کر دیا۔

جو تم نے درد دیا تھا تمہیں دوا دیتے

بہتر تو یہی تھا کہ مصنف علمی جائزہ نے مودودی صاحب کی وکالت و شہادت میں جتنی دکھلانے کیلئے اس قسم کی جو روایات نقل فرمائی تھیں جن سے لوگوں کے فتنہ اور آزمائش کی صورت پیدا ہو گئی تھی موصوف کچھ اس کا تدارک بھی کر دیتے، مگر یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب ان کے ذہن میں حضرات صحابہ کی شخصیات کا تحفظ بھی اتنا ہی اہم ہوتا جتنا علامہ کی شخصیت کا تحفظ اہم ہے۔ اس لئے موصوف تو اس پہلوئے بحث کو صاف بچا گئے ہیں لیکن معاملہ کی اہمیت و نزاکت کا تقاضا ہے کہ ہم اس پہلو پر بھی کچھ روشنی ڈالدیں۔ اس مقصد کیلئے مفتی محمد شفیع صاحب کی معارف القرآن کا مندرجہ ذیل اقتباس ہی بڑی حد تک کافی ہوگا ملاحظہ ہو:

"بعض معاصرین (علامہ مودودی) کو یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ اذان فجر کے بعد بھی کچھ دیر کھایا پیا جائے تو مضائقہ نہیں اور جس شخص کی آنکھ دیر میں کھلی کہ صبح کی اذان ہو رہی تھی اس کے لئے جائز کر دیا کہ وہ جلدی جلدی کچھ کھالے حالانکہ حدیث میں واضح طور پر بتلا دیا گیا ہے کہ اذان ابن ام مکتوم جو ٹھیک طلوع فجر کے ساتھ ہوتی تھی اس پر کھانے سے رک جانا ضروری ہے (جہاں حدیث میں اذان بلال سن لینے کے باوجود سحری کھانیکی اجازت ضرور دی گئی تھی اور یہ بھی واضح کر دیا گیا تھا کہ اذان رات رہتے ہو جاتی ہے، وہ لوگوں کو جگانے کیلئے وقت سے پہلے اذان دیا کرتے تھے) اسکے علاوہ قرآن کریم نے خود حدبندی فرما دی ہے اور وہ طلوع صبح کا تیقن ہے اسکے بعد ایک منٹ کیلئے بھی کھانے پینے کی اجازت دینا نص قرآن کی خلاف ورزی ہے۔

صحابہ کرام اور اسلاف امت سے جو افطار و سحر میں مساہلت کی روایات منقول ہیں ان سب کا محمل نص قرآنی کے مطابق یہی ہو سکتا ہے کہ تیقن صبح صادق سے پہلے پہلے زیادہ احتیاطی تنگی اختیار نہ کی جائے امام ابن کثیر بھی ان روایات کو اسی بنا پر

محمول فرمایا ہے۔ ورنہ نص قرآنی کی صریح مخالفت کون مسلمان برداشت کرسکتا ہے
اور صحابۂ کرام سے تو اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا خصوصاً جبکہ قرآن کریم نے
اسی آیت کے آخیر میں تلک حدود اللہ کے ساتھ فلا تقربوھا فرما کر خاص
احتیاط کی تاکید بھی فرمادی ہے" (معارف القرآن ص۴۵۵ ج۱)

علامہ مودودی کے نزدیک مفسر طبری کا جو مقام ہے، علمی جائزہ کے مصنف
اس سے ہرگز بے خبر نہ ہونگے، مفسر طبری نے اپنی تفسیر میں مسئلہ زیر بحث سے
متعلق مختلف مسالک اور ان کی موید روایات نقل کرنے کے بعد جو کچھ تحریر فرمایا
ہے اس سے بھی مفتی محمد شفیع صاحب کی توجیہ و تطبیق کی توثیق و تصدیق ہوتی ہے
علامہ طبری فرماتے ہیں :-

"واولی التاویلین بالآیۃ التاویل
الذی روی عن رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم انہ قال الخیط الابیض
بیاض النہار والخیط الاسود سواد
اللیل وھو المعروف فی کلام العرب۔
واما الاخبار التی رویت عن
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ شرب
اوتسحر ثم خرج الی الصلوۃ فانہ
غیر دافع صحۃ ماقلنا فی ذلک...
لانہ غیر مستنکر ان یکون صلی اللہ
علیہ وسلم شرب قبل الفجر ثم خرج
الی الصلوۃ اذ کانت الصلوۃ
صلوۃ الفجر ھی علی عہدہ کانت

آیت کی ان دو تاویلوں میں سے آیت سے قریب ترین
تاویل وہ ہے جو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم
سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آیت کے خط ابیض
دن کی روشنی ہے اور خط اسود رات کی سیاہی ہے
اور یہ استعارہ کلام عرب میں مشہور و معروف ہے
اور وہ روایات جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے مروی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے سحری
تناول فرمائی یا کچھ پیا پھر آپ نماز کیلئے باہر مسجد
تشریف لے گئے تو یہ روایات ہماری بات کی صحت
کو ختم نہیں کر رہی ہیں کیونکہ یہ بات مستبعد اور
انہونی نہیں ہے کہ آپ نے طلوع فجر سے پہلے متصلا
ہی کچھ پیا ہو پھر فوراً ہی آپ نماز کیلئے باہر گئے
ہوں خاصکر ایسی صورت میں کہ یہ نماز فجر آپ کے زمانہ مبارک

كانت تصلى بعد ما يطلع الفجر و يتبين طلوعه ويؤذن لها قبل طلوعه۔ (تفسیر طبری ص ۹۹/۲۷)

میں طلوع فجر کے بعد ہی متصلاً پڑھ لی جاتی تھی جیسے ہی تبین فجر ہوتا تھا اور اذان طلوع فجر سے پہلے ہی دیدی جاتی تھی۔

علامہ طبری کے یہ خط کشیدہ فقرے قابل غور اور لائق توجہ ہیں معاملہ کے اسی نکتہ کو فراموش و نظر انداز کر دینے کے نتیجہ میں علامہ مودودی نے آیت زیر بحث کے تفسیری حاشیے میں ٹھوکر کھائی اور ابوداؤد کی وہ حدیث نقل کر بیٹھے اور اذانِ فجر سن لینے کے باوجود سحری کھا پی لینے کا فتوی دے ڈالا۔

علامہ نے دور رسالتماب کی اذانِ بلال اور آجکل کی (گھڑی کے ٹن کی) اذان کا فرق یکسر نظر انداز ہی کر دیا۔ جبکہ خود تصریح حدیث کے مطابق یہ حقیقت ناقابلِ انکار ہے کہ حضرت بلال کی اذان صبح صادق کے طلوع اور فجر کے تبین سے پہلے ہی ہوتی تھی وہ اذان سحری ختم کرنے کا اعلان نہ تھی بلکہ لوگوں کو جگانے ہی کے لئے وقت اصلی سے پہلے دیجاتی تھی، برخلاف ہمارے اس دور کی اذان کے جو مقررہ تقویم کے مطابق طلوع صبح اور تبین فجر کے بعد ہی دی جاتی ہے، اس لئے آجکل کی اذانِ فجر کو دور رسالتماب کی اذان بلال پر قیاس کر لینا اور اذان ہو جانے پر بھی سحری کھا لینے کی اجازت دیدینا نہ تو بہ لحاظ عقل قابل قبول ہے نہ ہی بہ لحاظ نقل صحیح و قابل عمل کہا جا سکتا ہے۔

مفسر طبری نے اسی موقع پر حضرت حذیفہؓ والی روایت پر بھی کچھ کلام فرمایا ہے وہ بھی ملاحظہ ہو فرماتے ہیں:۔

واما الخبر الذی روی عن حذيفة ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان يتسحر وانا اری مواقع النبل فانه قد استثبت فيه فقيل له: بعد الصبح ....

اور وہ روایت جو حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سحری فرماتے ہوتے تھے اور میں تیر گرنے کی جگہ دیکھتا ہوتا تھا (یعنی ایسی روشنی ہوتی تھی) تو اس روایت پر جب اسکی حقیقت پوچھی گئی اور ان سے کہا گیا کہ کیا (یہ سحری) صبح کے بعد ہوتی تھی

فلم یجب فی ذالک بانہ کان بعد الصبح ولکنہ قال ھو الصبح وذالک من قولہ یحتمل ان یکون معناہ ھو الصبح لقربہ منہ و ان لم یکن ھو بعینہ کما تقول العرب ۔ فکذالک قول حذیفۃ ھو الصبح معناہ ھو الصبح شبھا بہ وقربا منہ ۔"	تو انھوں نے اس استفسار حقیقت کا یہ جواب نہیں دیا کہ ہاں طلوع صبح کے بعد، بلکہ کہہ دیا کہ وہ صبح ہی تھی ۔ ان کا یہ قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اسکے معنی صبح کے ہوں اس سے قریب ہونیکی وجہ سے اگرچہ وہ حقیقی صبح نہیں تھی جیسا کہ اہل عرب کہا کرتے ہیں ۔ اسی طرح حضرت حذیفہؓ کا یہ قول بھی ہے اس کے معنے صبح کے ہیں صرف اس سے قریب ہونے کی وجہ سے صبح حقیقی مراد نہیں ہے ۔ (طبری)
(طبری صفحہ ۹۹/۲۷۰)	

بفضلہ تعالےٰ مسئلہ زیر بحث پوری تفصیل و تحقیق کے ساتھ سامنے آچکا ہے تاہم مناسب ہوگا کہ اس موقع پر ہم معارف القرآن کا ایک ضروری اقتباس اور پیش کر دیں، مفتی محمد شفیع صاحب نے اس موقع پر اسی سلسلہ کے چند مسائل بھی تحریر فرمائے ہیں، ان میں سے صرف پہلے مسئلہ کا اقتباس ملاحظہ ہو :۔

"یہ سب کلام ان لوگوں کے بارے میں ہے جو ایسے مقام پر ہیں جہاں سے صبح صادق کو بچشم خود دیکھکر یقین حاصل کر سکتے ہیں اور مطلع بھی صاف ہے اور وہ صبح صادق کی ابتدائی روشنی کی پہچان بھی رکھتے ہیں تو ان کو لازم ہے کہ براہ راست افق کو دیکھکر عمل کریں۔ (روایات حدیث میں جن اکابر صحابہ کا ذکر ہے وہ خود صاحب بصیرت تھے دوسروں کی اطلاع پر انحصار نہیں رکھتے تھے) اور جہاں یہ صورت نہو مثلاً کھلا ہوا افق سامنے نہیں یا مطلع صاف نہیں یا اس کو صبح صادق کی پہچان نہیں اس لئے وہ دوسرے آثار و علامات یا ریاضی حسابات کے ذریعہ وقت کا تعین کرتے ہیں، ظاہر ہے ان کے لئے کچھ وقت ایسا آئے گا کہ صبح صادق کا ہو جانا مشکوک ہو یقینی نہ ہو ایسے لوگوں کو مشکوک حالت میں کیا کرنا چاہیئے اس کیلئے

امام جصاص نے احکام القرآن میں فرمایا ہے کہ اس حالت میں اصل تو یہی ہے کہ کھانے پینے پر اقدام نہ کرے لیکن اگر مشکوک حالت میں صبح صادق کا یقین ہونے سے پہلے پہلے کسی نے کچھ کھا پی لیا تو گنہگار نہیں ہوگا لیکن اگر بعد میں تحقیق سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس وقت صبح ہو چکی تھی تو قضا اس کے ذمہ لازم ہے "

(معارف القرآن ص ۴۵۵ / ج ۱)

(نوٹ) آیندہ آیات پر بحث و تبصرہ اگلی جلد میں.... ملاحظہ فرمائیں۔

عبد القدوس رومی
یکم صفر ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۷ اکتوبر ۱۹۸۴ء

باسمہ سبحانہ

حقیقت مودودیت کو بے نقاب کرنے والی

اِدارۂ صہیب برادرس آگرہ کی

مُفید و دلچسپ کتابیں

	کتاب	قیمت
۱۔	ایکسرے رپورٹ حصۂ اوّل	۱/۵۰
۲۔	ایک آئینہ میں تین چہرے	۱/۵۰
۳۔	مودودیت بے نقاب	۵/۰۰
۴۔	ایکسرے رپورٹ حصۂ دوم	۴/۰۰
۵۔	الیس منکم رجلٌ رشید	۵/۵۰
۶۔	اسلامی حکومت کی کہانی	۱/۰۰
۷۔	تین خطے	۳/۰۰
۸۔	حقیقت کی روشنی	۲/۵۰
۹۔	تصویر کا دوسرا رُخ	۲/۰۰
۱۰۔	مہربانوں کے خطوط اور جوابات	۲/۰۰
۱۱۔	تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش (حصۂ اوّل)	۱۸/۰۰
۱۲۔	تفہیم القرآن سمجھنے کی کوشش (حصۂ دوم)	۱۸/۰۰
۱۳۔	تفسیر بالرائے کا شرعی حکم	۰/۷۵
۱۴۔	حضرات صحابہ معیارِ حق	۱/۰۰
۱۵۔	تنقید انبیاء وطعن صحابہ کا شرعی حکم	۴/۰۰

ملنے کا پتہ

صہیب برادرس صابن کٹرہ آگرہ ۳

Cover Printed at : NOVELTY PRINTERS, RETI ROAD - GORAKHPUR (Ph. 5819)